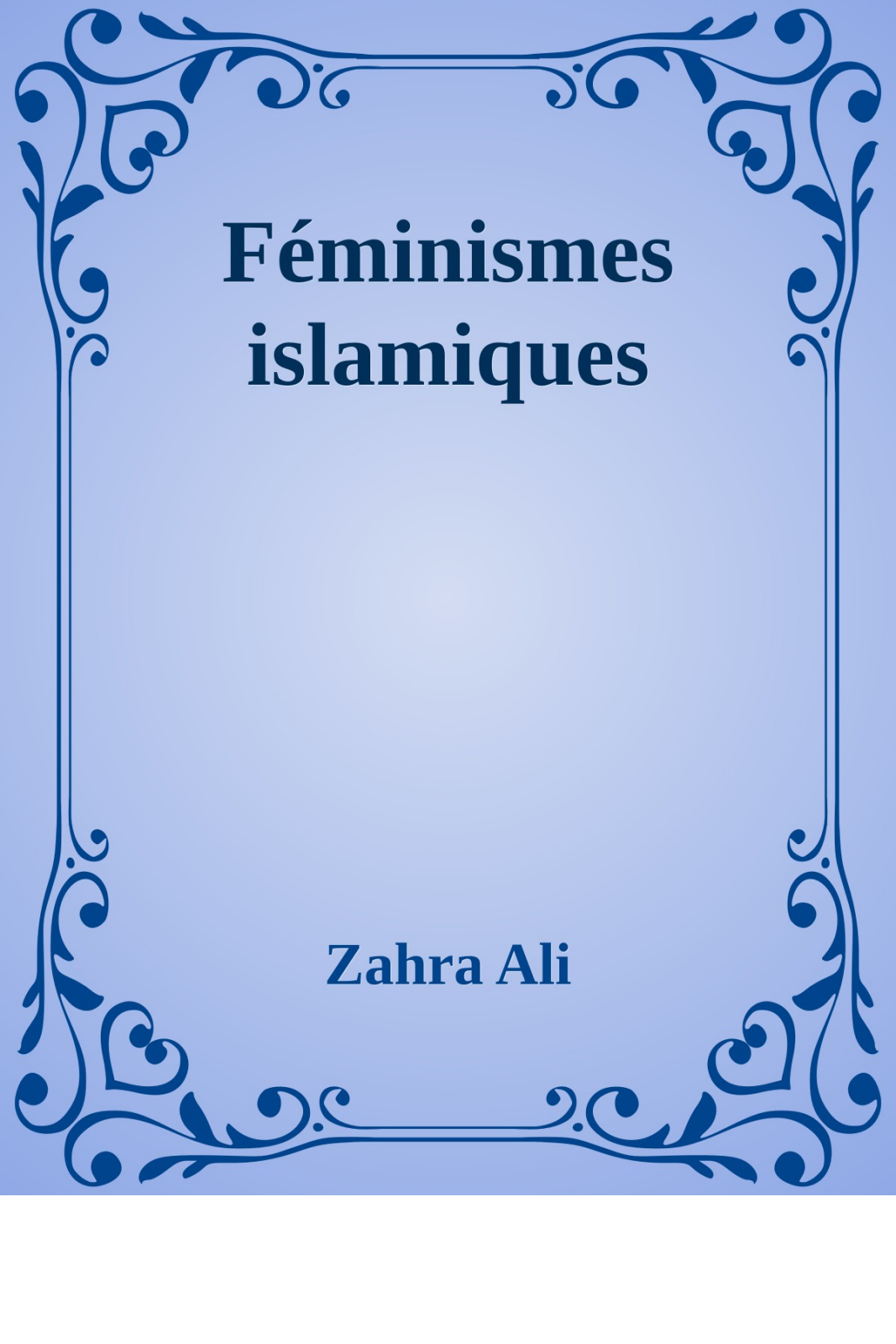


A decorative border with intricate floral and scrollwork patterns in a dark blue color, framing the central text.

Féminismes islamiques

Zahra Ali

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Zahra Ali

Féminismes

islamiques

La fabrique
éditions

Zahra Ali

**Féminismes
islamiques**

La fabrique
éditions

Remerciements

Tant de femmes et d'hommes ont contribué à l'évolution de ma pensée et de mon engagement... La réflexion qui est exposée ici est le fruit d'une dynamique collective dans laquelle je me suis engagée durant de nombreuses années, notamment au sein d'Al Houda (Association des femmes musulmanes de Rennes) et de la dynamique Présence musulmane.

J'ai également milité quelque temps au Collectif des féministes pour l'égalité (CFPE). Ce fut une expérience de solidarité enrichissante et j'aimerais, à travers ce livre, rendre à mes sœurs et camarades de ce collectif au moins un peu de ce que j'ai reçu.

Je dois aussi beaucoup à toutes ces femmes que j'ai rencontrées ces trois dernières années, à Damas et à Bagdad notamment, des modèles de sincérité et de courage qui m'ont tellement appris et tellement donné.

Mes remerciements vont bien sûr tout d'abord à ma famille, à ma mère, à mes deux grandes sœurs, mes âmes sœurs, mes confidentes, et à mes deux grands frères, mes soutiens, mes réconforts.

À mes sœurs en Allah, mes sœurs d'Al Houda, Dieu seul sait combien je vous dois. Vous êtes mes compagnes de route dans les moments de facilité et de difficulté, mes rappels à l'essentiel et au sens. Ce livre est le témoignage de mon amour et de ma reconnaissance envers vous, Fadma, Cindy, Sounnia, Chamous, Ahlem, Virginie, Zahra, Najate et à toutes les autres, et aux grandes sœurs Béatrice, Fouzia, Fatima, Hayet et toutes celles qui ont été pour moi des modèles de patience, et de persévérance.

À toi en particulier, ma chère Mariah, militante de la liberté et de la justice, merci pour tout ! Je ne pourrai jamais assez remercier le Très Haut d'avoir fait se croiser nos routes et d'avoir lié nos destins.

Difficile de trouver les mots pour exprimer ma gratitude à cette chère famille, *beit Lahlali*, tout mon amour et mon admiration à Khallè Houda et 'Amou Said et à leurs six filles. Merci à Khadija d'avoir été avec moi de toutes les luttes durant ces moments si déterminants, avec douceur et tendresse, à Fatima pour sa générosité et son amour fidèle, à Aïcha en lui souhaitant la réussite dans ses courageux projets.

Lila et Souad Lamrani, mes chères « belles » sœurs, merci de votre confiance, de votre soutien et de votre aide, vous êtes l'avenir. In sha Allah, nous cheminerons ensemble encore longtemps.

Un grand merci à Pierre Guivaudon, Julian Michelet, Tiphaine Monange pour vos traductions.

Merci aux éditions La fabrique, pour leur confiance et leurs encouragements. Je remercie tout particulièrement Stella Magliani-Belkacem pour sa foi en ce travail et pour son soutien.

Bagdad, le 10 mars 2012

Bismillah ar-Rahman ar-Rahim
Au nom de Dieu le Très Miséricordieux,
le Tout Miséricordieux
À mes deux grandes sœurs Noor et Fatima,
à mes sœurs d'Al Houda,
et à toutes mes sœurs en Allah

Um Salama, épouse du Prophète Muhammed, lui aurait un jour dit : « Pourquoi nous les femmes ne sommes-nous pas évoquées dans le Coran comme le sont les hommes ? » Le même jour, voilà que le Prophète du haut de son minbar annonce lors de la prière du Zuhr : « Oh vous tous ! Voilà ce que Dieu dit dans son Coran : “Leur Seigneur a exaucé leurs prières : je ne ferai jamais perdre à aucun d’entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses œuvres. N’êtes-vous pas issus les uns des autres ? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je les recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c’est Dieu qui distribue les meilleures récompenses.” » (verset 195 de la sourate 3 Al-’Imran)¹

D’après at-Tabari et Ibn Kathir

¹. Traduction française du verset tirée de *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets* de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.

Introduction

Zahra Ali

Zahra Ali est engagée depuis de nombreuses années au sein de dynamiques musulmanes, féministes et antiracistes. Elle est doctorante en sociologie à l'EHESS et à l'IFPO. Spécialisée dans les études de genre, notamment autour des thématiques « Genre et Islam » et « Genre et Moyen-Orient », ses recherches se concentrent sur l'émergence d'une dynamique féministe musulmane en Occident et dans le monde musulman, et sur les mouvements de femmes dans le monde arabe, notamment en Irak. Dans le cadre de son mémoire de Master 2 de sociologie à l'EHESS, sous la direction de Niliifer Göle, elle s'est intéressée à l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France. Ses recherches de thèse portent actuellement sur le mouvement des femmes en Irak après 2003, sur l'histoire des femmes irakiennes et plus globalement sur les questions de genre, de nation et de religion dans l'Irak contemporain.

L'association des termes féminisme et islam ne se pose qu'à l'interrogatif : « existe-t-elle ? », « est-elle possible ? ». Or, il faudrait vraisemblablement commencer toute interrogation associant les termes « femme », « féminisme » et « islam » par la déconstruction de l'évidence d'une telle question. Traiter de la question de « la femme en Islam », s'interroger aujourd'hui sur le « statut » des femmes musulmanes et l'adéquation possible entre l'islam et l'égalité des sexes est le fruit d'une élaboration historique. On ne s'interroge pas aussi fréquemment sur les « femmes dans le judaïsme », on ne voit pas exposée ici et là la question de la « femme en chrétienté ». Or, il est certain que cela ne tient pas à la nature des textes sacrés juifs et chrétiens, et encore moins aux conditions des vies des femmes chrétiennes et juives qui varient considérablement selon qu'elles vivent au Nord ou au Sud. Dès lors, il saute aux yeux que seules les musulmanes sont désignées par leur religion, c'est-à-dire qu'on impute à l'islam une influence fondamentale sur leurs conditions de vie. Plus largement, on désigne par le vocable de « monde musulman » cet ensemble de pays de langues et de cultures très différentes et qui s'étend sur plusieurs continents. Parler de « monde musulman » et de

« femme en Islam » semble relever d'une évidence et avoir une résonance à la hauteur des idées reçues et des préjugés sur l'islam et les musulmans. Faisant fi de la diversité et de la complexité sociologiques des sociétés majoritairement musulmanes, mais aussi des facteurs socio-économiques et historiques, beaucoup considèrent que l'islam serait la cause fondamentale du « sous-développement », de « l'archaïsme » et du « retard » du « monde musulman ». La preuve la plus évidente en serait l'inégal « statut » de la femme musulmane – au singulier bien sûr, car les musulmanes se ressembleraient toutes – qui témoignerait de l'obscurantisme régnant dans ces sociétés.

Cet ouvrage est en rupture avec l'orientalisme et le racisme qui caractérisent les débats et les controverses sur les femmes et l'islam aujourd'hui. Il s'agit de rompre avec les approches oppositionnelles binaires et de montrer à la fois la complexité d'un sujet, en passant par sa déconstruction, tout en affirmant l'importance d'un positionnement fondamental de départ : la nécessité de décoloniser et de désessentialiser toute lecture du féminisme et de l'islam. Ainsi, l'idée n'est pas de répondre aux interrogations imposées par la pensée féministe dominante, mais plutôt d'entrer à l'intérieur de l'univers des féministes musulmanes et de voir de quelle façon elles posent la question de l'égalité, selon des modalités, des termes et des problématiques qui leur sont propres. De la même manière, il ne s'agit pas de dire comment la pensée islamique et les musulman-e-s se positionnent sur des questions qu'(im) pose la doxa féministe, mais plutôt de montrer comment se pensent, s'articulent et se développent une réflexion et un engagement autour de la question de l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman et dans des contextes où l'islam est un référent majeur.

Ce livre, premier du genre en France, recueil d'articles et d'entretiens avec des intellectuelles, chercheuses et militantes, toutes engagées dans la défense des droits des femmes à l'intérieur du cadre religieux musulman, se veut être une affirmation : oui il y a un *féminisme islamique* et cela ne date pas d'aujourd'hui ! Ces textes, ainsi que leurs auteures traduites pour la plupart pour la première fois en langue française¹, ont fondé la dynamique féministe musulmane. En ce sens, ce livre peut être considéré comme une introduction au féminisme islamique-musulman, ainsi qu'un support de réflexion et d'analyse proposant une ouverture vers de nouvelles perspectives quant à la manière de poser le lien entre femmes, féminismes et islam.

Alors qu'une bibliographie relativement importante existe en langue anglaise, on trouve encore très peu de productions en français² et le champ académique demeure aussi peu disposé à une réflexion ouverte sur le sujet que l'est le monde féministe dont les notions sur la question ne dépassent souvent pas celles du sens commun. Le

féminisme islamique est controversé. D'un côté, il est contesté par celles et ceux parmi les féministes qui considèrent la religion, tout particulièrement l'islam, comme antinomique à l'émancipation des femmes. Toutes les religions seraient patriarcales, la religion musulmane par-dessus tout, et la lutte pour l'égalité des sexes passerait nécessairement par une mise à distance du religieux. De l'autre côté, un certain nombre de musulman-e-s considèrent qu'il s'agit d'une occidentalisation de l'islam et appréhendent la pensée musulmane comme un cadre fini, hostile à toute dynamique de renouvellement et de relecture. Le féminisme musulman se heurte donc à un même essentialisme : celui qui définit l'islam comme une réalité statique, fondamentalement dogmatique, intrinsèquement sexiste, et le féminisme comme modèle unique, avatar d'une modernité occidentale normative.

Cet ouvrage se propose d'aller au fond de ces questions en proposant des lectures alternatives à la doxa féministe – qui rejette toute possibilité d'articulation de la lutte pour l'égalité des sexes à celle de la défense de la religion musulmane –, et au conservatisme musulman – qui fait obstacle à une appréhension dynamique et renouvelée de la pensée musulmane ainsi qu'à la réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les femmes. Les chercheuses militantes à qui nous avons donné la parole ont toutes en commun de défendre l'islam et l'islamité de leur engagement pour les droits des femmes. Elles considèrent que l'égalité est au fondement de la religion musulmane et que le *message de la Révélation coranique* est garant des droits des femmes. Ainsi, c'est *par* et *pour* l'islam qu'elles conçoivent leur engagement féministe et, à travers cette posture, elles redéfinissent, réinventent et se réapproprient le féminisme en commençant par le décoloniser et le poser comme universel.

Ce livre s'inscrit au croisement de la tradition féministe critique, notamment portée par le féminisme anticolonial et le *Black Feminism*³, et de la pensée réformatrice musulmane contemporaine. Il s'adresse à un large public et n'est pas destiné aux seul-e-s chercheurs et chercheuses. Il se veut un outil de réflexion pour toutes celles et ceux, musulman-e-s et non-musulman-e-s qui souhaitent élaborer une réflexion et des analyses en rupture avec l'ethnocentrisme, l'essentialisme et le conservatisme qui caractérisent la manière d'aborder le lien entre femmes, féminismes et islam aujourd'hui.

Au croisement entre féminisme et islam

En ne limitant pas le sens du féminisme islamique à ses expressions académiques récentes telles qu'elles ont émergé ces vingt dernières années, on peut considérer que des revendications à caractère

féministe, c'est-à-dire de contestation de la domination masculine dans un cadre musulman, existent depuis bien longtemps. On peut faire remonter à l'époque de la Révélation coranique les protestations et les remises en question de femmes quant à leur rôle et leur place dans la société musulmane naissante. 'Aïcha – fille d'Abou Bakr as-Siddiq, premier Calife, et épouse du Prophète de l'islam – et bien d'autres femmes de l'époque prophétique ont clairement contesté l'attitude machiste de certains hommes et les injustices subies par les femmes. L'un des exemples les plus parlants a été la question posée par Um Salama, épouse du Prophète Muhammed, quant au fait que le Coran s'adresse explicitement aux hommes et sa demande à ce que la Révélation s'adresse aussi directement aux femmes, notamment en ce qui concerne la récompense et la reconnaissance de leurs œuvres pieuses. La réponse de la Révélation, à travers deux versets⁴, rendra légitime et répondra à la demande d'Um Salama et de toutes celles qui exprimèrent leur souci que l'égalité entre les sexes soit explicite dans le Coran⁵. De la même manière, la société médinoise était beaucoup moins patriarcale et était réputée pour la place qu'elle accordait aux femmes⁶ ; de nombreux *ahadith** rapportent que lors de l'installation des musulmans à Médine, le Prophète Muhammed avait approuvé et appuyé le changement de mœurs et de mentalité relatif aux femmes qui différenciait les gens d'al-Ansar de la tribu al-Quraich à La Mecque. Plus tard, après la mort du Prophète, elles seront nombreuses à remettre en question les traditions sexistes attribuées à celui-ci et à dénoncer la volonté des hommes de remettre en question les acquis de la Révélation concernant les droits des femmes⁷.

Pour ce qui est de sa formulation moderne, on peut considérer qu'il y a bien eu un féminisme endogène aux sociétés musulmanes, tout d'abord en tant que mouvement intellectuel réformiste musulman qui a émergé à la fin du XIX^e siècle, puis sous la forme de mouvements sociaux dans le contexte des luttes nationalistes et anticoloniales du début du XX^e siècle. La question des droits des femmes en Islam a été posée par les penseurs réformistes musulmans, au premier rang desquels Muhammed 'Abduh, disciple de Jamal al-din al-Afghani. Ce dernier et, un peu plus tard, Muhammed Iqbal ont introduit une réflexion fondamentale concernant l'appréhension dynamique de la pensée musulmane, notamment à travers l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihād** qui permet de (re)penser l'islam dans son contexte. Cette *Nahda* – Renaissance – musulmane portait un discours nouveau appelant au retour aux sources scripturaires (Coran et Sunna*) et impliquant une dénonciation de la sacralisation des avis des anciens savants. Il s'agissait d'appeler les musulmans à revenir directement aux Sources* pour y puiser les enseignements fondamentaux de la religion musulmane, en passant par une

différenciation entre *al-Fiqh* – jurisprudence et droit islamique – élaboré à travers le temps et l'histoire et *as-Shari'a*, littéralement « la voie », correspondant aux principes supérieurs déterminés par Dieu et exprimés dans le Coran. Les réformistes musulmans ont appelé à une différenciation essentielle entre les lois et jurisprudences élaborées par des êtres humains, déterminées par un contexte socio-historique, et les Lois de Dieu qui s'imposent et ne peuvent être remises en cause. Cette posture fondamentale a permis la lecture critique, l'historicisation et la contextualisation de la jurisprudence musulmane et des *Tafasirs** – commentaires et exégèses du Coran –, ce qui a ouvert la voie à la critique de l'imprégnation patriarcale que revêtent un certain nombre d'avis juridiques et de commentaires coraniques, ainsi qu'à une appréhension dynamique de la jurisprudence islamique.

À la faveur du réformisme musulman, et bien qu'influencé par les idées occidentales, le féminisme tel qu'il s'est exprimé dans les sociétés musulmanes n'a pas succédé, encore moins suivi, le féminisme européen, mais il est né au même moment et s'est exprimé à travers une posture anticoloniale et nationaliste⁸. Le cas de l'Égypte est bien connu⁹, les travaux de Margot Badran notamment ont mis en évidence la porosité des frontières entre militance laïque et religieuse dans un contexte où le religieux constitue un référent fondamental dans la société¹⁰. Des figures nationalistes et féministes souvent identifiées comme « laïques » ont d'ailleurs accordé beaucoup d'importance au référent islamique dans leur défense des droits des femmes. Déjà à cette époque, l'idée que l'islam n'est pas une religion patriarcale mais au contraire promeut l'égalité entre les sexes était défendue par les féministes arabes qui faisaient usage de la réflexion développée par les réformistes musulmans.

Plus tard, dans le courant des années 1970, les sociétés majoritairement musulmanes voient apparaître des figures féminines, souvent proches de la militance islamiste, qui développent de nouvelles pratiques et un discours sur les femmes en plaçant le référent religieux au premier plan de leur défense d'une identité féminine musulmane¹¹. À mesure que l'islam politique prend de l'ampleur, on voit apparaître des discours cherchant à promouvoir une modernité islamique incluant un certain nombre de revendications à caractère féministe. Deux phénomènes vont ainsi marquer l'évolution du discours sur les femmes en Islam et les pratiques militantes musulmanes : d'une part, l'élévation du niveau d'instruction des femmes au Moyen-Orient – de plus en plus d'entre elles ont accès à l'Université – et, d'autre part, la nature du discours islamiste quant à sa remise en question de l'islam de pouvoir, sa capacité à démocratiser le discours religieux et à rendre légitime un savoir alternatif développé par des penseurs dont le profil diffère de la trajectoire

classique des écoles islamiques. Comme le dit très justement Zainah Anwar dans l'article que nous présentons dans ce livre¹², les musulmanes éduquées, diplômées des universités, ne se satisfont plus du discours islamique traditionnel et posent des questions à l'orthodoxie religieuse¹³. La vulgarisation du savoir religieux à travers les discours des islamistes et son expression dans d'autres termes que ceux des écoles islamiques traditionnelles ont rendu possible une forme de réappropriation du savoir religieux par les femmes.

Ceci ne fera que s'accroître dans les années 1980 et 1990, en Turquie par exemple où, comme l'ont montré les travaux de Nilüfer Göle, émergent ce qu'elle nomme *modern mahram*, des figures musulmanes alliant pratique orthodoxe de l'islam et modernité affichée¹⁴. Se produit alors le passage d'un discours féminin de défense de l'islam à un discours féministe à l'intérieur de l'islam, c'est-à-dire qu'à mesure que les femmes deviennent plus éduquées, qu'elles s'approprient le savoir religieux et que des discours islamiques alternatifs se démocratisent à la faveur des courants islamistes, le féminisme islamique se développe en tant que discours intellectuel et sous la forme de pratiques militantes chez des femmes islamisées. Ainsi, au Maghreb, notamment au Maroc¹⁵, en Égypte¹⁶, en Syrie¹⁷, en Arabie Saoudite¹⁸, en Turquie¹⁹, en Iran, notamment à travers le magazine *Zanan* à qui l'on attribue l'origine du concept de féminisme islamique²⁰, ainsi qu'en Malaisie²¹, en passant par le Pakistan et l'Inde²², de nouvelles dynamiques émergent, allant des revendications féminines musulmanes aux discours et pratiques les plus féministes. En Europe²³ et aux États-Unis²⁴, on peut observer chez des femmes réislamisées, souvent engagées dans des dynamiques musulmanes, l'émergence d'une conscience féministe islamique dans un contexte où l'islam est fortement stigmatisé et racialisé. Celle-ci varie d'une défense de l'identité féminine musulmane aux revendications les plus féministes.

Dans le contexte récent des «révolutions arabes», certains observateurs ont considéré que ces mouvements de protestation populaires, dans leur remise en question de l'autoritarisme, ont aussi impulsé un questionnement quant à l'islam de pouvoir et à l'orthodoxie musulmane²⁵. La présence massive des femmes dans les rangs des manifestants et la centralité de leur implication dans les processus révolutionnaires replacent les questions de genre au cœur des mouvements sociaux et populaires. Il faudra suivre les répercussions réelles de l'activisme et de l'engagement massif des femmes dans les révoltes arabes, que ce soit sur le plan des mentalités, de la pensée musulmane et dans le domaine législatif. Pour le moment, il semblerait que cette implication des femmes n'ait pas été suivie de conséquences sur le plan de la représentativité politique²⁶.

Le féminisme islamique contemporain

Il est vrai que les espaces où l'association des termes *féminisme* et *islam* et l'élaboration théorique de ce qui est communément appelé le *féminisme islamique* ou *musulman* ont été abordées sont avant tout des milieux intellectuels et universitaires, au demeurant élitistes et réservés à un public averti. Ce sont tout d'abord des intellectuelles, des chercheuses en sciences sociales, souvent de culture musulmane, ainsi que des militantes féministes musulmanes qui ont commencé à désigner les mouvements de revendications des femmes musulmanes pour l'égalité des sexes à l'intérieur du cadre religieux musulman comme l'expression d'un *féminisme islamique*. Les intéressées elles-mêmes ne se sont pas toujours désignées de la sorte, nombre d'entre elles ne se reconnaissent dans cette appellation que depuis une période très récente et toujours de manière assez critique. Toutefois, les femmes qui ont contribué à la démocratisation du concept de féminisme islamique tel qu'il est apparu depuis le début des années 1990 sont pour la plupart des femmes engagées dans des réseaux intellectuels et militants, cherchant à lier la réflexion sur les questions de genre en Islam à un engagement social pour l'amélioration de leur statut et, plus largement, contre les discriminations que subissent les femmes musulmanes.

Tel qu'il a pris forme ces vingt dernières années, le féminisme islamique désigne ce mouvement transnational, s'inscrivant dans la continuité de la pensée réformiste musulmane qui a émergé à la fin du XIX^e siècle, qui appelle à un retour aux sources de l'islam (Coran et Sunna) – afin de le débarrasser des lectures et interprétations sexistes qui trahissent l'essence libératrice du message de la Révélation coranique – et à l'utilisation de l'outil juridique de l'*ijtihād* qui permet d'appréhender l'islam en rapport avec l'évolution du contexte. Les féministes musulmanes considèrent que *l'islam originel* ne fait pas la promotion d'un quelconque patriarcat mais au contraire promeut l'égalité des sexes. En faisant usage des sciences sociales, elles en appellent à une lecture et à une relecture des sources de l'islam pour en extraire les principes d'égalité et de justice et en éloigner les interprétations élaborées à partir d'une grille de lecture machiste et patriarcale, dont a hérité notamment le *fiqh* – la jurisprudence et le droit islamiques. Il s'agit pour elles d'une réappropriation du savoir et de l'autorité religieuse *par* et *pour* les femmes, et nombreuses d'entre elles s'arment d'une double formation, la maîtrise des sciences islamiques et les outils des sciences sociales, pour faire émerger une pensée et une conception nouvelle des femmes en Islam.

Ainsi, à travers ce croisement entre *champ féministe* et *champ islamique*, le féminisme musulman introduit des remises en question

fondamentales à l'intérieur des deux champs. Dans le champ féministe, il remet en question la domination du modèle occidental colonial et néocolonial qui s'est imposé comme étant l'unique voie de libération et d'émancipation, ainsi que l'idée que le féminisme serait antinomique au religieux et imposerait une mise à distance de celui-ci. Dans le champ islamique, il questionne tout un pan de la jurisprudence musulmane élaborée à partir d'un point de vue masculin et sexiste et dénonce la marginalisation du rôle et de la place des femmes dans l'historiographie musulmane classique, ainsi que l'appropriation du savoir et de l'autorité religieuse par les hommes au détriment des femmes. La connotation occidentale et coloniale du terme féminisme conduit d'ailleurs souvent à déprécier cette appellation et à privilégier un vocable qui semble plus proche de la culture musulmane : *réformisme au féminin*.

Sur le plan intellectuel, la dynamique féministe musulmane contemporaine a été à l'origine d'un grand nombre de productions académiques²⁷ et d'un certain nombre de congrès et de colloques internationaux²⁸ qui ont permis de réunir ses penseurs et ses penseuses et de coordonner les initiatives relevant d'une vision commune. Ainsi, sa langue de travail est avant tout la langue anglaise et ses productions écrites restent encore peu accessibles à un large public. Globalement, sur le plan intellectuel le féminisme islamique a concentré son travail sur ces trois domaines :

1) Une révision du *fiqh* – jurisprudence islamique – et une relecture du *tafsir** – exégèse et commentaire coranique – afin d'en extraire les lectures et les interprétations masculines et sexistes²⁹ et d'en révéler, à partir d'une lecture des Sources, les principes fondamentaux de justice et d'égalité. Les travaux pionniers dans ce domaine, ceux de Ziba Mir-Hosseini³⁰, de Azizah al-Hibri³¹, ainsi que ceux d'Asma Lamrabet³² au sein du GIERFI³³ et en partenariat avec la Rabita Mohammadia des 'Ulémas* du Maroc illustrent une réappropriation du savoir religieux par les femmes, notamment à travers un travail en partenariat avec des savants musulmans. Les revendications vont d'une simple révision du *fiqh* et d'un appel à utiliser l'outil de l'*ijtihad*, à une refondation des *usul al-fiqh** – principes fondamentaux orientant l'élaboration du droit et de la jurisprudence – en intégrant les outils des sciences sociales dans le travail sur les Textes. On peut évoquer, parmi d'autres, le réseau Wise³⁴ qui a lancé le Global Women's Shura Council et également l'initiative récente que constitue le lancement au Qatar, dans le contexte des mouvements de protestations arabes, du Research Center for Islamic Legislations and Ethics au mois de janvier 2012, d'autant plus que la thématique du genre a été considérée et présentée comme centrale dans ce projet³⁵.

2) La production d'un savoir nouveau à travers la (ré)écriture de l'histoire des femmes musulmanes et la réhabilitation de leur place et de leur rôle dans l'historiographie musulmane, ainsi qu'un travail de révision de l'histoire islamique d'un point de vue féminin et féministe. À travers les récits historiques musulmans, il s'agit de faire émerger les voix et les subjectivités féminines afin de mettre l'accent sur leur marginalisation et d'insister sur la nécessité de leur intégration à l'histoire passée et présente ainsi qu'à l'élaboration de la pensée et de la production juridique musulmane. Il s'agit aussi de faire émerger des intellectuelles, penseuses, savantes et historiennes de l'islam et de constituer un savoir religieux et scientifique produit *sur* les femmes *par* elles-mêmes. En ce qui concerne ce travail sur les textes historiques et sur la mémoire des femmes à travers l'histoire musulmane, il faut citer entre autres les travaux d'Omaima Abou-Bakr qui présente dans cet ouvrage un article sur la production et ses enjeux³⁶.

3) L'élaboration d'une pensée féminine et féministe musulmane globale qui serait axées sur le principe du *Tawhid* – monothéisme musulman – comme fondateur de l'égalité entre les êtres humains et sur une réflexion sur le sens profond de la *shari'a* perçue en tant que *Voie* et non en tant que *Loi*. Le féminisme islamique a impulsé une réflexion sur la question de l'égalité sociale et spirituelle interrogeant la pensée islamique dans son ensemble quant à sa fidélité au principe de justice et d'égalité en Islam. Une réflexion autour des *maqasid as-shari'a** – principes au fondement de la spiritualité et de la jurisprudence islamique – ainsi que sur les *usul al-fiqh*, dans la droite ligne de la pensée réformiste musulmane contemporaine, a été impulsée par la dynamique féministe musulmane. Ainsi, en prenant comme grille de lecture l'égalité des sexes, et de manière plus générale les principes de justice et d'égalité, des penseurs et des penseuses introduisent une vision nouvelle à l'intérieur de la pensée musulmane orthodoxe et en proposent une réforme radicale³⁷.

Sur le plan de ce qu'on pourrait appeler un activisme national et transnational, le mouvement féministe musulman a concentré son travail sur la question de la révision des statuts personnels inspirés par la « Loi islamique » dans de nombreux pays musulmans et sur l'information et la formation des femmes musulmanes quant à leurs droits en Islam, comme le fait par exemple l'organisation malaisienne Sisters in Islam. Les réseaux Femmes sous lois musulmanes (Women Living Under Muslim Laws)³⁸, ainsi que le réseau Musawah qui depuis 2009 fait la promotion de l'égalité et de la justice dans la famille musulmane, travaillent à une réforme des lois des statuts personnels dans les pays musulmans. Dans les sociétés occidentales, il s'agit d'une militance musulmane engagée à la fois dans la défense des femmes

musulmanes contre les discriminations dont elles sont victimes et d'un travail d'information sur les droits des femmes en Islam comme dans le cas de l'organisation Karamah – Muslim Women Lawyers for Human Rights (Avocates musulmanes pour les droits humains) – basée aux États-Unis.

La dynamique féministe musulmane a aussi travaillé à la constitution d'une élite féminine savante maîtrisant les sciences islamiques et pouvant participer à l'élaboration juridique musulmane, ainsi qu'à la consolidation des organisations et groupes de femmes musulmanes actives, que ce soit à l'intérieur des réseaux musulmans et islamistes ou de manière indépendante. On peut dire que des personnalités comme la défunte Konca Kuris en Turquie³⁹, Nadia Yassine⁴⁰ figure du mouvement Justice et spiritualité au Maroc qui affirme ouvertement que « *la jurisprudence musulmane est machiste* », les Égyptiennes Suhayla Zayn al Abidin Hammad et Heba Raouf Ezzat⁴¹, ainsi que la Saoudienne Manal ash-Sharif qui a lancé le mouvement pour lever l'interdiction de la conduite des femmes dans son pays sont, chacune à leur manière, des figures de cet activisme féminin et féministe musulman à l'échelle nationale et transnationale. Leur discours ouvertement critique quant à la vision traditionnelle des femmes en Islam participe à la redéfinition de l'identité féminine musulmane et au questionnement de l'orthodoxie sur les questions de genre.

Bien que sa production académique reste réservée à un public restreint, la pensée féministe musulmane s'est largement démocratisée et de nombreuses dynamiques féminines et féministes se sont appropriées ses idées. Le terme féministe lui-même est de moins en moins rejeté dans les sphères musulmanes et de plus en plus redéfini. Le féminisme musulman a aussi montré une porosité des frontières entre militances « laïques » et islamistes, dans la mesure où son élaboration ne repose pas sur des recherches et des travaux strictement religieux mais se nourrit au contraire des sciences sociales pour formuler sa pensée et ses idées. On peut dire que ce mouvement amorce une dynamique nouvelle qui fait le pont entre une réflexion et des écrits produits à l'intérieur du champ islamique et des travaux élaborés en dehors de ce champ par des intellectuel-le-s « laïques ». Il introduit ainsi une troisième voie qui réunit désormais des réflexions et des acteurs et actrices qui s'ignoraient ou se critiquaient jadis radicalement.

Des féminismes islamiques : la centralité du rapport aux Textes

La question du statut des sources de l'islam, le Coran et la Sunna, et plus généralement celle du rapport aux textes sacrés sont au cœur des divergences qui opposent entre eux les féminismes islamiques. De la plus *traditionnelle* à la plus *libérale*, trois différentes postures se dessinent. La première, que nous qualifierons de *réformiste traditionnelle*, est la plus répandue dans les milieux islamisés et elle est majoritaire parmi les '*ulémas musulmans aux vues les plus égalitaristes*. Elle consiste à dire que le statut des femmes est clairement exprimé par les sources religieuses qui affirment qu'hommes et femmes sont égaux *spirituellement*, mais que leurs particularités biologiques les poussent à assumer des rôles différents et à avoir des *droits* et des *devoirs* non pas égaux, mais *équivalents*. Cette posture décrit les rapports sociaux de sexe en termes de *fonctions* et de *rôles* sexuels – la femme étant appréhendée à travers son rôle de fille, d'épouse et de mère, toujours à l'intérieur du cadre familial – tout en réaffirmant le caractère dynamique et évolutif de la jurisprudence musulmane et en faisant la promotion de l'*ijtihad*. Elle a produit un discours et des écrits qui constituent un premier pas en avant dans la volonté de promouvoir l'égalité des sexes en Islam. On peut retenir de cette génération de penseurs une œuvre pionnière, parue dans les années 1990, *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala* (*La Libération de la femme au temps de la Révélation*) de 'Abdel-Halim Abou Chouqqa⁴². Dans cet ouvrage majeur, ainsi que dans les écrits de nombreux penseurs et penseuses musulman-e-s contemporain-e-s, on peut clairement identifier le souci, à travers le retour aux sources originelles de l'islam, de faire émerger des principes fondamentalement égalitaristes.

La seconde posture, que nous qualifierons de *réformiste radicale*, se considère héritière de la pensée *réformiste* mais appelle à une réforme de fond intégrant les sciences sociales à l'élaboration de la jurisprudence islamique sur les questions de genre. Cette posture est tout autant attachée aux sources religieuses et à leur sacralité que la première, mais elle pousse la réflexion jusqu'aux questionnements des sources du *fiqh*, les *usul al-fiqh*, et non plus seulement sur le droit lui-même. Ce faisant, elle cherche à donner une définition plus complexe des *principes supérieurs* qui orientent l'élaboration de la jurisprudence – *maqasid ash-shari'a*. Ici, la question du statut des femmes est appréhendée de manière radicalement différente de la pensée religieuse classique : il n'est plus question de *droits* et de *devoirs*, ni de *rôles* ou de *fonctions* sociales de sexe, mais d'*êtres*, de *sujets* de sexe féminin et masculin fondamentalement égaux au-delà des contextes culturels et sociaux. Ici est formulée une remise en question de l'imprégnation patriarcale et sexiste de la constitution même de la jurisprudence musulmane, une critique en amont des grilles de lectures culturelles et contextuelles à travers lesquelles se sont pensées

la conception islamique des rapports sociaux de sexe.

La troisième posture, pouvant être qualifiée de *réformiste libérale*, est la posture la plus fréquente des féministes de culture musulmane, c'est-à-dire des femmes musulmanes féministes socialisées dans un cadre religieux musulman sans en revendiquer nécessairement une pratique telle que définie par l'orthodoxie mais se considérant de culture et/ou de religion musulmane. Cette posture s'attache plus ou moins aux textes religieux, beaucoup plus au Coran qu'à la Sunna. Elle appréhende l'islam comme un ensemble de principes philosophiques et éthiques ne nécessitant pas obligatoirement une jurisprudence, se vivant et se formulant de manière subjective au-delà des prescriptions légales et formelles. Les tenants de cette posture appréhendent les rapports sociaux de sexe comme des construits sociaux et la conception musulmane traditionnelle comme une déformation patriarcale du fondement égalitariste des sexes. Ici, à travers l'usage de l'anthropologie notamment, est remise en cause la genèse de la différence et de la hiérarchisation des sexes relayées par le système religieux patriarcal.

Critique politique et religieuse de la doxa féministe

En revendiquant une reconnaissance de la pluralité des modalités d'émancipation féminine, le féminisme islamique se situe dans la lignée de la critique féministe postcoloniale et du *Black feminism*. Cette critique féministe postcoloniale, guidée par le lien conceptuel entre racisme, impérialisme et colonialisme, s'est vigoureusement attaquée à la prétention du féminisme colonial à déterminer pour les femmes du Sud les modalités de leur émancipation. Sa figure de proue, Chandra Mohanty, a remis en question l'universalité supposée d'une catégorie « femme » qui se caractériserait par une conscience commune dépassant les réalités sociales et culturelles⁴³. À partir de cette critique, elle remet en cause les modalités de lutte suggérées par les féministes occidentales et insiste sur le fait que les priorités fixées par le féminisme dominant ne sont pas transposables à toutes les luttes des femmes. De la même manière, pour des féministes noires comme Valérie Amos et Pratibha Parmar, *the power of sisterhood* (Le pouvoir de la sororité)⁴⁴ s'arrête là où le mouvement féministe lui-même est porteur de racisme et où les conditions de vie différentes des femmes imposent des revendications différentes⁴⁵. Ainsi, l'imbrication de l'antiracisme et de l'antisexisme est une posture majeure qui réunit le féminisme africain-américain, anticolonial et musulman.

À la critique politique du féminisme dominant, s'ajoute une critique religieuse qui remet en question le présupposé selon lequel toute démarche de libération et d'émancipation des femmes passerait par

une mise à distance du religieux. Les féministes musulmanes revendiquent une militance prenant sa source dans la spiritualité musulmane et faisant de l'islam une grille de lecture pour promouvoir l'égalité. En s'appuyant notamment sur la notion fondamentale de *Tawhid* (unicité Divine), elles affirment l'égalité de tous et toutes face au Créateur et insistent sur la gravité de la domination en tant qu'appropriation d'une autorité et d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Ainsi, si la lutte pour l'émancipation des femmes en Occident s'est caractérisée par une désacralisation des normes religieuses, une libéralisation sexuelle qui est passée par un dévoilement du corps, les féministes musulmanes proposent une libération qui pose un tout autre rapport au corps et à la sexualité, un rapport marqué par des normes et une sacralisation de l'intime et par une défense du cadre familial hétérosexuel.

Toutes les femmes qui ont participé à cet ouvrage ont, soit à travers leurs écrits, leurs productions académiques, soit à travers leur engagement dans des organisations et réseaux nationaux et transnationaux de femmes musulmanes (GIERFI, Sisters in Islam, Musawah, Wise, etc.) contribué à la réflexion et à l'action féministe musulmane.

Le livre est composé de trois parties. La première propose trois articles qui ont contribué à conceptualiser et à démocratiser le féminisme islamique. Chacun de ces textes en propose une définition et en définit les enjeux. La deuxième partie est consacrée à la mise en contexte de cette pensée dans différents espaces géographiques, culturels et politiques. Quant à la dernière partie de l'ouvrage, elle est composée de deux entretiens qui retracent l'itinéraire personnel, intellectuel et militant de deux femmes musulmanes dont la trajectoire et l'engagement sont des exemples concrets d'élaboration et de mise en pratique du féminisme musulman.

* Les termes suivis d'un astérisque figurent dans le [lexique](#)

Notes

1. À l'exception de l'article de Margot Badran.

2. Il faut saluer les publications suivantes : l'ouvrage introductif *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, compte rendu du colloque sur le féminisme islamique organisé à l'UNESCO par la Commission Islam & Laïcité en 2006, Paris, L'Harmattan, 2007 ; ainsi que les travaux de Stéphanie Latte Abdallah : « Le féminisme islamique aujourd'hui », sous la direction de Stéphanie Latte Abdallah, *Critique Internationale* n° 46, janv.-mars 2010 et la direction du n° 128 de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, « Des féminismes islamiques », décembre, 2010.

3. Le *Black feminism* ou féminisme noir est né aux États-Unis dans les années 1960-1970. En cherchant à articuler luttes contre le sexisme et contre le racisme, il exprime le point de vue spécifique des femmes noires au sein du mouvement féministe aux États-Unis.

4. Rapportés dans les *tafsirs* (commentaires du Coran) d'at-Tabari et Ibn Kathir, il s'agit du verset 195 de la sourate 3 (Al-Imran) : « Leur Seigneur a exaucé leurs prières : “Je ne ferai jamais perdre à aucun d'entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses œuvres. N'êtes-vous pas issus les uns des autres ? Ceux qui seront expatriés, qui auront été chassés de leurs foyers, qui auront souffert pour Ma Cause, qui auront combattu ou auront été tués à mon service, à ceux-là je pardonnerai toutes leurs fautes et je les recevrai dans des jardins baignés de ruisseaux, à titre de récompense de la part de leur Seigneur, car c'est Dieu qui distribue les meilleures récompenses.” » ; et du verset 35 de la sourate 33 (Al-Ahzab) : « Les musulmans et les musulmanes, les croyants et les croyantes, les hommes pieux et les femmes pieuses, les hommes sincères et les femmes sincères, les hommes patients et les femmes patientes, ceux et celles qui craignent Dieu, ceux et celles qui pratiquent la charité, ceux et celles qui observent le jeûne, ceux et celles qui sont chastes, ceux et celles qui invoquent souvent le Nom du Seigneur, à tous et à toutes Dieu a réservé Son pardon et une magnifique récompense. » Traduction des versets tirée de *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets* de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.

5. En ce qui concerne les récits et traditions concernant les femmes à l'époque prophétique, ainsi que les versets et traditions relatives aux femmes, lire : Abdel Halim Abou Chouqqa, *L'Encyclopédie de la femme en Islam*, Al Qalam, 1998.

6. Ainsi, comme le rapporte 'Umar ibn al-Khattab, illustre compagnon du Prophète et deuxième Calife, dans une célèbre tradition : « Chez nous les gens d'al-Quraich, c'était les hommes qui menaient les femmes. Mais les Ansar étaient un peuple où les femmes menaient les hommes. » Et, alors qu'il n'appréciait guère que sa femme lui réponde lors d'une dispute, celle-ci lui dit : « Et pourquoi n'apprécies-tu pas qu'on te réponde, alors que les épouses du Prophète lui répondent. » (Rapporté par al-Bukhari et Muslim.)

7. Voir à ce sujet l'ouvrage de Muhammed Akram al-Nadwi, *Al-Muhaddithat : The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, 2007.

8. Lire à ce propos l'ouvrage pionnier de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* paru pour la première fois en Inde en 1986 aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books ; Sonia Dayan-Herzbrun, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005 ; pour une problématisation de la question et sa mise en rapport avec la question du féminisme au Moyen-Orient aujourd'hui, lire l'ouvrage majeur dirigé par Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.

9. Voir entre autres Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992 ; Badran M., *Feminists, Islam, and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1995 ; Baron, B., *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.
10. Badran M., *Feminists, Islam, and Nation*, op. cit.
11. Dans son ouvrage *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, (Yale University Press, 2011) Leila Ahmed montre comment l'utilisation du référent religieux et la réapparition du port du voile dans les années 1970 et 1980 en Égypte ont pu à la fois signifier une revendication de justice sociale et de rejet du modèle occidental.
12. « Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie », en partie II de notre ouvrage.
13. Abdessamad Djalmy a mis en évidence dans son ouvrage *Féminisme, islamisme, soufisme* (Publisud, 1997) que l'islamisme, en tant que mouvement social, a posé des questions nouvelles à l'intérieur de l'orthodoxie musulmane, et l'engagement important des femmes en son sein a contribué à questionner les termes dans lesquels elle traite des questions de genre.
14. Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993.
15. À l'intérieur du mouvement islamiste Justice et Spiritualité, par exemple, à travers notamment la figure de Nadia Yassine, mais aussi à travers celle d'Asma Lamrabet qui est une figure de proue du féminisme islamique et dont nous publions un article dans la première partie de cet ouvrage.
16. À travers un certain nombre de personnalités militantes et intellectuelles comme Omaira Abou-Bakr dont nous présentons un article dans la partie II de cet ouvrage, Heba Raouf Ezzat, et Suhayla Zayn al Abidin Hammad. Voir aussi les travaux sur l'Égypte de Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998 ; Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005 ; Ahmed L., *A Quiet Revolution*, op. cit.
17. Voir à titre d'exemple l'entretien avec la penseuse et militante syrienne Hanane al-Laham en partie III de cet ouvrage, « Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie ».
18. Manal al-Sharif qui a lancé la campagne pour le droit à la conduite des femmes en est un bon exemple. Voir aussi Le Renard, A. « "Droit de la femme" et développement personnel : les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite », *Critique internationale* n° 46 - janvier-mars 2010, p. 67-86.
19. La défunte Konca Kuris était une figure féministe musulmane turque, elle a été assassinée en 1999 après avoir été kidnappée et torturée, voir l'article suivant : Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in secular nationalism, feminism and islamism. The life of Konca Kuris », *Cultural Dynamics*, 15(2) : 183-211, 2003 ; ainsi que Göle N., *Musulmanes et Modernes*, op. cit.
20. Voir à ce sujet l'ouvrage majeur de Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999 ; ainsi que Moghadam V., « Islamic feminism and its discontents : toward a resolution of the debate », *Signs : Journal of Women in Culture and Society* 2002, vol. 27, n° 4, p. 1126-1171.
21. Voir l'article de Zainah Anwar en partie II de cet ouvrage : « Négocier les droits des femmes en Malaisie ».
22. Schneider, N.C., « Islamic feminism and Muslim women's rights activism in

India : from transnational discourse to local movement – or *vice versa* ? », *Journal of International Women's Studies* Vol. 11 #1 novembre 2009, p. 56-71.

23. Pour l'Europe, voir l'article de Malika Hamidi « Le féminisme musulman en Europe » en deuxième partie d'ouvrage. Pour la France, voir l'entretien avec une militante musulmane française, Saida Kada, dans la troisième partie de cet ouvrage « Antiracisme et antisexisme : itinéraire d'une femme musulmane engagée en France », ainsi que Ali Z. et Tersignif S., « Feminism and Islam : a post-colonial and transnational reading », avec S. Tersigni, in *Exchanges and Correspondence : The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, ed. Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009 ; « Féminisme et islam : entretien avec Zahra Ali », in *Féminisme au pluriel*, coll. Cahiers de l'Émancipation, Syllepse, sept. 2010.

24. Voir Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*, *op. cit.*

25. Husam Tammam et Patrick Haénni, « Égypte : les islamistes face à l'insurrection », *Religioscope*, 10 fév. 2011.

26. Pour le cas de l'Égypte, voir l'article d'Omaïma Abou-Bakr que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire ».

27. Parmi les premiers ouvrages qui ont introduit la pensée féministe musulmane on peut évoquer entre autres, Yamani M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender : The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999, *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, ed. Oneworld, 2006; Webb G. (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Syracuse, 2001; Asma Barlas, *Believing Women in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, ed. University of Texas, 2002 ; les travaux de Margot Badran dont l'article que nous publions dans cet ouvrage « Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ? » et son ouvrage, *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, Oxford, 2009 ; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, ed. Sterling Publishers, 1992.

28. Nous pensons notamment au Congrès International du Féminisme Islamique organisé par la Junta islamica à Barcelone en 2005, 2006, 2008 et 2010, ainsi qu'au colloque sur le féminisme islamique organisé à l'UNESCO par la Commission Islam & Laïcité en 2006 et au colloque « Feminism and islamic perspectives : new horizon of knowleffe and Reform » organisé au Caire par le *Woman and Memory Forum* au mois de mars 2012.

29. Les travaux de Fatima Mernissi ont été pionniers dans ce domaine, voir Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe, 1987.

30. Voir à titre d'exemple son article « The construction of gender in islamic legal thought and strategies for reform », *Hawwa*, 2003, ainsi que celui que nous publions en deuxième partie d'ouvrage « Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran ».

31. Azizah Al-Hibri, « Islam, law, and custom : redefining muslim women's rights », *American University Journal of International Law and Policy* 12, n° 1 (1997) : 1-44.

32. Voir son article que nous publions en première partie de cet ouvrage « Le féminisme islamique : entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane ».

33. Groupe international d'étude et de recherche sur les femmes en Islam.

34. Women's islamic initiative in spirituality and equality, (Initiative islamique des femmes dans la spiritualité et l'égalité).

35. Centre de recherche pour la législation islamique et l'éthique, voir la

présentation du projet sur les vidéos en lien sur le site : <http://cilecenter.org/>

36. « Le féminisme islamique et la production du savoir : perspectives dans l'Égypte postrévolutionnaire », partie II.

37. En ce qui concerne le champ islamique de manière plus générale, on peut citer les travaux de Khaled Abou El Fadl, notamment son ouvrage *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women* ed. Oneworld, Oxford, 2001; ceux de Muhammad Hashim Kamali, « Sources, nature, and objectives of Shari'ah », *Islamic Quarterly* 33, n° 4 (1989), d'Ibrahim Moosa et Fazlur Rahman, *Revival and Reform Islam : As Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, 1999 ; et enfin, Tariq Ramadan, *Islam, la réforme radicale : Éthique et libération*, Presses du Chatelet, 2008.

38. Ce fut l'un des premiers réseaux à publier et à mener un travail d'envergure sur la question de la relecture des textes sacrés, notamment : *Par nous-mêmes : des femmes lisent le Coran*.

39. Voir Burcak Keskin-Kozat, « Entangled in secular nationalism, feminism and islamism. The life of Konca Kuris », *op. cit.*

40. Auteure de *Toutes voiles dehors*, Alter Edition, 2003.

41. Voir son ouvrage avec Nawal al-sa'dawi, *al-mar'a wal din wal-akhlaq (La Femme, la religion et l'Éthique)*, Dar el Fikr, 2000 ; « Women and the interpretation of islamic sources », en ligne sur <http://www.heba-ezzat.com> et « al-mar'a wal-ijtihad », (« La femme et l'ijtihad »), *Alif : The Journal of Comparative Poetics*, 1999.

42. Préfacée par Youssouf Al-Qardhawi et Muhammed Al-Ghazali, traduit en français par Claude Dabbak sous le titre *L'Encyclopédie de la femme en Islam*, *op. cit.*

43. Mohanty C. T., *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003 et l'article pionnier « Under wester eyes : feminist scholarship and colonial discourses », *Feminist Review*, n° 30, autumn 1988.

44. « We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives. », « Challenging imperial feminism », *Feminist Review*, n° 17, 1984.

45. Des thèmes récurrents abordés par les féministes occidentales concernant l'oppression des « autres » femmes comme les « mariages arrangés » et le voile sont déconstruits par ces féministes critiques qui affirment leur propre modalité de lutte : « Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways. », « Challenging imperial feminism », art. cit. Voir aussi : Bell Hooks, « Sisterhood : political solidarity between women », *Feminist Review*, n° 23, 1986, p. 212-235; une version de cet article est disponible en français dans Dorlin E. (dir.) *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, L'Harmattan, 2008.

Première partie
Lectures alternatives

Féminisme islamique : qu'est-ce à dire¹ ?

Margot Badran

*Margot Badran est une théoricienne et une actrice majeure du féminisme islamique. Elle est historienne des sociétés moyen-orientales et musulmanes, chercheuse au Woodrow Wilson International Centre for Scholars et au Prince Alwaleed Ibn Talal Centre for Muslim-Christian Understanding à l'université Georgetown. En 1995, elle a publié *Feminists, Islam, and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt* qui est devenu une référence dans l'étude des mouvements féministes au Moyen-Orient. Avec Miriam Cooke, elle a publié en 1990 une anthologie des écrits féministes arabes, *Opening the Gates : An Anthology of Arab Feminist Writing*. Son ouvrage *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, publié en 2009, réunit la somme de ses écrits. Elle prépare actuellement un livre sur les femmes, le genre et le féminisme dans la révolution égyptienne. L'article que nous publions ici a largement permis de démocratiser l'utilisation du vocable « féminisme islamique » et en a fourni une des premières définitions conceptuelles.*

Qu'y a-t-il dans un mot ? Qu'y a-t-il derrière un mot ? Qu'est-ce que le féminisme islamique ? Permettez-moi d'en proposer une définition succincte : il s'agit d'un discours et d'une pratique féministes qui s'articulent à l'intérieur d'un paradigme islamique. Le féminisme islamique, qui tire sa compréhension et son autorité du Coran, recherche les droits et la justice pour les femmes et pour les hommes, dans la totalité de leur existence. Beaucoup d'incompréhensions, de représentations erronées, d'absurdités circulent à son sujet. Vigoureusement contesté par les uns, ce nouveau féminisme est soutenu avec ferveur par d'autres, car il fait émerger à la fois des espoirs et des craintes. Voyons par qui il est produit, où, pourquoi et à quelle fin.

Féminisme

Comme cela a été justement remarqué, les mots et les concepts ont une histoire, de même que les pratiques qui s'y réfèrent et s'y rattachent. Le terme « féminisme » a été inventé en France, dans les années 1880, par Hubertine Auclert qui l'a introduit dans son journal, *La Citoyenne*, pour critiquer la prédominance (et la domination) masculine et pour réclamer les droits et l'émancipation promis par la Révolution française. Karen Offen, historienne des féminismes, a montré que de multiples significations et définitions ont été données à ce terme depuis sa première apparition.

Des usages variés en ont été faits et il a inspiré de nombreux mouvements. Le mot a fait son apparition dans la langue anglaise au cours de la première décennie du ^{xx}e siècle, d'abord en Grande-Bretagne, puis aux États-Unis dans les années 1910. Au début des années 1920, il circulait en Égypte, à la fois en français et en arabe sous la forme *nisa'iyya*. Si le terme trouve bien son origine en Occident, spécialement en France, cela ne le rend pas pour autant occidental. Le féminisme américain n'est pas le féminisme français (comme le proclament bruyamment les Américaines et les Françaises). Le féminisme égyptien n'est ni français, ni occidental. Il est égyptien. Ses fondatrices en attestent et l'histoire est claire sur ce point.

Les féminismes naissent dans des situations géographiques particulières et s'énoncent en des termes locaux. L'histoire des femmes, champ de recherche qui s'est constitué dans les années 1960 et qui a pris de l'ampleur dans les années 1970 et 1980, analyse la multiplicité des féminismes apparus aux divers points du globe. Publié en 1986, l'ouvrage fondateur de l'universitaire sri-lankaise Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*² (Féminisme et nationalisme dans le Tiers-Monde), décrit les mouvements féministes qui ont émergé dans divers pays d'Asie et du Moyen-Orient. Il s'agissait de féminismes intégrés dans les luttes de libération nationale et dans les mouvements religieux réformistes, y compris islamiques. L'Égypte, on le sait, a été un pays précurseur dans la production d'une pensée féministe et dans l'organisation collective du militantisme féministe.

Malgré l'abondante littérature qui circule sur ce thème, dans diverses langues et aux quatre coins de la planète, l'idée selon laquelle le féminisme serait occidental continue pourtant d'être propagée par celles et ceux qui manquent de repères historiques et peut-être aussi qui utilisent à dessein cette idée dans une optique de délégitimation. La façon essentialiste, monolithique et statique dont certaine-s parlent de « féminisme occidental » témoigne d'une perception occidentaliste et porte un projet politique visant à saboter le féminisme. Le féminisme, au contraire, est une plante qui ne pousse que dans son propre sol (ce qui ne veut pas dire que les idées et les mouvements

féministes soient hermétiquement fermés).

Féminisme islamique

L'expression « féminisme islamique » a commencé à apparaître dans diverses régions du monde au cours des années 1990. C'est à la lecture d'écrits de femmes musulmanes que je l'ai découverte. En Iran, les rédactrices du journal féminin *Zanan* de Téhéran, créé en 1992 par Shahla Sherkat, sont, selon les universitaires iraniennes Afsaneh Najmabadeh et Ziba Mir-Hosseini, à l'origine de l'apparition du concept. L'universitaire saoudienne Mai Yamani a pour sa part utilisé cette expression dans son livre *Feminism and Islam* publié en 1996³. En Turquie, dans les années 1990, le terme « féminisme islamique » est utilisé dans les articles des universitaires Yesim Arat et Feride Acar et dans l'ouvrage de Nilüfer Göle, *The Forbidden modern* (publié en turc en 1991 et en anglais en 1996)⁴, pour décrire un nouveau paradigme féministe dont elles détectaient l'émergence dans leur pays. C'est à cette période aussi que la militante sud-africaine Shamima Shaikh a employé cette notion, à l'instar de ses frères et sœurs activistes, dans ses discours et ses articles. Il apparaît donc clair que le terme « féminisme islamique » a été créé et a circulé aux quatre coins de la *oumma** (communauté) mondiale dès le milieu de la décennie.

Il est important de marquer la distinction entre le féminisme islamique défini comme projet explicite, concept analytique, et le féministe islamique comme terme identitaire. Comme nous l'avons vu dans les remarques précédentes, certaines femmes musulmanes qualifient de « féminisme islamique » leur projet d'articulation et de promotion de la pratique d'égalité des sexes et de justice sociale prescrite par le Coran. D'autres ne le qualifient pas ainsi mais préfèrent le décrire comme un projet islamique de relecture du Coran et des autres textes religieux, d'un point de vue féministe, par des « universitaires et activistes », pour reprendre l'expression utilisée dans *Windows of Faith* (Fenêtres de la foi) publié en 2001⁵ sous la direction de Gisela Webb.

Parmi celles qui produisent, articulent et utilisent le discours féministe islamique, on rencontre des femmes qui endossent l'étiquette « féministe islamique » et d'autres qui la rejettent. Parmi les actrices du féminisme islamique, on trouve des *religious Muslims* (musulmanes religieuses, expression qui renvoie habituellement aux pratiquantes), des *secular Muslims* (musulmanes laïques, dont la façon d'être musulmane apparaît publiquement moins évidente) et des non-musulmanes. Beaucoup de musulman-e-s utilisent les adjectifs « religieux » et « laïque » (*religious* et *secular*) pour se désigner, d'autres se sentent moins à l'aise avec ce vocabulaire. Il est important

d'historiciser ou de contextualiser l'usage de ces mots, car ils changent de signification dans l'espace et dans le temps. Notons aussi que les termes « religieux » et « laïque » ne sont pas des expressions hermétiquement closes mais qu'ils sont – et ont toujours été – imbriqués.

Parmi les femmes engagées dans l'articulation théorique et la mise en pratique du féminisme islamique, certaines revendiquent d'emblée une identité « féministe islamique ». C'est le cas des contributrices du journal iranien *Zanan*, d'exégètes et d'activistes sud-africaines ou encore de femmes appartenant au groupe Sisters in Islam (Sœurs en Islam) en Malaisie⁶. D'autres, et l'on trouve ici de nombreuses figures clés du féminisme islamique ou de cette nouvelle interprétation coranique sensible aux questions de genre, montrent plus de réticence à s'identifier en tant que féministes islamiques. Fatima Mernissi, auteure de *Women and Islam : An Historical and Theological Enquiry* (publié d'abord sous le titre *Le Harem politique* en 1978 et pour la première fois en anglais en 1991), qui a écrit l'un des textes fondateurs du féminisme islamique, se considère comme une féministe laïque et non pas comme une féministe musulmane.

Certaines ont pourtant changé de position ces dernières années. Dans le passé, la théologienne musulmane afro-américaine Amina Wadud, auteure du livre majeur *Qur'an and Woman : Rereading the Text from a Woman's Perspective* (Le Coran et la femme : relire le Texte à partir d'une perspective féminine)⁷, refusait catégoriquement d'être qualifiée de féministe islamique. Elle est aujourd'hui moins regardante sur ce point et estime plutôt que l'essentiel est que son travail soit compris. En revanche, Wadud réagit vertement quand on lui affuble l'étiquette de « féministe occidentale ». Dans la préface de l'édition de 1999 de son livre, elle fustige l'usage péjoratif des termes « occidentale » et « féministe ». Musulmane fervente, elle s'interroge : où est le problème dans le fait d'être « occidentale » ? (N'oublions pas qu'il y a un nombre conséquent, et croissant, de musulmans occidentaux ou de musulmans en Occident, parmi lesquels Wadud elle-même.) Quant au discrédit qui frappe le féminisme, elle répond : « Il n'est jamais fait référence au féminisme comme à une notion radicale faisant d'abord des femmes des êtres humains ». Considérant comme Wadud que le plus important est la compréhension de son travail, Riffat Hassan, théologienne d'origine pakistanaise installée aux États-Unis, a elle aussi fini par accepter l'étiquette « féministe islamique ».

Phénomène mondial

Le féminisme islamique est un phénomène mondial. Loin d'être le

produit exclusif de l'Orient ou de l'Occident, il transcende ces deux entités. Ayant émergé dans différentes zones géographiques à travers le monde, comme on l'a déjà souligné, le féminisme islamique résulte du travail que des femmes effectuent à l'intérieur de leurs propres contextes nationaux, qu'il s'agisse de pays à majorité musulmane ou de pays où sont anciennement établies des minorités musulmanes. Le féminisme islamique est en pleine expansion dans la diaspora musulmane et les communautés converties d'Occident, et circule avec une intensité croissante dans le cyberspace.

Véhiculé à l'échelle locale dans un large éventail de langues, à l'échelle mondiale, l'anglais est la principale langue d'expression et de diffusion du féminisme islamique. La maîtrise de l'arabe est certes essentielle pour effectuer un travail d'interprétation du Coran et pour étudier de près d'autres textes religieux islamiques. Mais depuis que l'anglais sert de langue commune au féminisme islamique, sa terminologie est également utilisée. De plus, avec la propagation des exégèses féministes islamiques, beaucoup de mots empruntés de l'arabe entrent dans la langue anglaise, comme par exemple *ijtihad** qui est rapidement devenu un mot courant.

Le féminisme islamique transcende et démantèle les vieilles divisions binaires construites au fil du temps comme religieux / laïque ou Orient / Occident. J'insiste sur cet aspect parce qu'il n'est pas rare d'entendre dire que le féminisme islamique, ou la reconnaissance d'un discours féministe islamique, institue ou confirme de tels clivages. Dans mes propres conférences et mes écrits, je soutiens que le discours féministe islamique produit exactement l'inverse : il comble le fossé et montre une communauté d'intérêts et d'objectifs, à commencer par l'affirmation de l'égalité entre les hommes et les femmes et de la justice sociale. L'idée d'un prétendu *clash* entre le « féminisme laïque » et le « féminisme religieux » résulte d'un manque de connaissance historique ou, bien souvent, d'une tentative politiquement motivée d'empêcher l'extension des solidarités féminines.

Pionniers, les féminismes laïques qui ont émergé en Égypte et dans d'autres pays arabes ont toujours fait une place à la religion. Le féminisme égyptien, par exemple, était ancré à la fois dans le courant islamique réformiste et dans le nationalisme laïque. À côté des arguments formulés en termes nationalistes, humanitaires (et plus tard humanistes) et démocratiques, le féminisme laïque (souvent appelé simplement féminisme) a utilisé des arguments islamiques pour justifier le droit des femmes à l'éducation, au travail et aux droits politiques. Et c'est évidemment en avançant des arguments islamiques que les féministes ont plaidé pour la réforme du code musulman du statut personnel.

Le féminisme islamique défend les droits des femmes, l'égalité des

sexes et la justice sociale en donnant aux arguments islamiques une place centrale, mais pas nécessairement unique. Le discours féministe islamique iranien se réfère aux discours et aux méthodologies laïques pour renforcer et étendre ses revendications. À la fois centré sur la question féminine et solidement ancré dans la pensée islamique, le travail d'interprétation coranique de Wadud combine des méthodologies islamiques classiques avec de nouveaux outils issus des sciences sociales et des arguments laïques formulés en termes de droits et de justice.

Depuis de nombreuses années, mes écrits et mes conférences s'intéressent à l'inclusion du religieux dans les discours féministes laïques qui ont émergé dans les milieux musulmans. Plus récemment, en observant ce nouveau féminisme islamique en construction, j'ai aussi noté l'imbrication des féminismes religieux et laïque. C'est ce que je montre dans mon article « Locating Feminisms : The Collapse of Secular and Religious Discourses in the Mashriq » (Situer les féminismes : l'effondrement des discours laïques et religieux au Machrek) publié dans la revue de l'African Gender Institute, *Agenda*, pour son numéro spécial 50^e édition en 2001.

Certains objectifs du féminisme islamique, comme les changements dans les diverses versions nationales du code du statut personnel, sont les mêmes que ceux que poursuivaient naguère les féminismes laïques. D'autres revendications féministes ont été concrétisées depuis dans de nombreux endroits. Bien souvent, quand les féministes laïques et islamiques essaient de travailler ensemble avec des buts communs, elles sont freinées ou séparées par la compétition entre les forces politiques. C'est ce qui est arrivé au Yémen après qu'une large coalition de femmes a réussi à éviter le vote d'un code du statut personnel régressif en 1997.

La constitution d'un discours

Comment se constitue le discours féministe islamique ? Son argument fondamental est le suivant : le Coran affirme le principe d'égalité entre tous les êtres humains et ce sont les idées (l'idéologie) et les pratiques patriarcales qui ont entravé ou subverti la mise en pratique de cette égalité entre hommes et femmes (ainsi qu'entre toutes les autres catégories de personnes). La jurisprudence islamique elle-même, ou *fiqh**, qui s'est consolidée dans sa forme classique au cours du IX^e siècle, a été envahie par les conceptions et les comportements patriarcaux de l'époque. Et c'est cette version patriarcale de la jurisprudence qui a modelé les différentes formulations contemporaines de la *sharia**.

Le *hadith**, les paroles et les actions rapportées, mais pas toujours

authentiques, du prophète Mohammed, a lui aussi souvent servi de justification aux idées et aux pratiques patriarcales. Il arrive que la provenance et la fiabilité des *hadiths* soient contestables, et il n'est pas rare qu'ils soient utilisés hors contexte. C'est donc une priorité du féminisme islamique que d'aller directement au Coran, le cœur et le fondement de la religion musulmane, afin de retrouver son message égalitaire. Certaines femmes se concentrent exclusivement sur le Coran (Amina Wadud, Riffat Hassan, ou la Saoudienne Fatima Naseef) ; d'autres mettent en regard leurs relectures du Coran et les différentes formulations de la *sharia* (la Libanaise Aziza Al-Hibri ou la Pakistanaise Shaheen Sardar Ali) ; d'autres encore effectuent un travail de réexamen du *hadith* (la Marocaine Fatima Mernissi ou la Turquie Hidayet Tuksal).

Les méthodologies de base de ce féminisme islamique sont celles, classiques, de l'*ijtihad* et du *tafsir**, auxquelles s'ajoutent les méthodes et les outils de la linguistique, de l'histoire, de l'analyse littéraire, de la sociologie, de l'anthropologie, etc. En approchant ainsi le Coran, les femmes apportent à leur lecture leurs expériences et leurs questionnements féminins. Elles montrent que les interprétations classiques, et bien des approches ultérieures, sont fondées sur des expériences et des interrogations masculines, et reflètent l'atmosphère patriarcale des sociétés dans lesquelles elles ont été élaborées.

Herméneutique féministe

Cette nouvelle herméneutique sensible aux questions de genres, qu'on peut qualifier de féministe, confirme de manière convaincante la présence de l'égalité homme-femme dans le Coran. Fait qui avait été perdu de vue avec la construction d'un corpus de *tafsir* qui promouvait une supériorité masculine reflétant l'état d'esprit des cultures patriarcales préexistantes.

Il y a de nombreuses *ayaat* (versets) du Coran qui semblent affirmer l'égalité entre les hommes et les femmes. L'un d'entre eux est le verset 13 de la sourate⁸ *Al-Hujurat* (49) (Les appartements) :

Humains, nous vous avons créé d'une paire unique constituée d'un homme et d'une femme et nous vous avons constitués en tribus et nations pour que vous puissiez vous connaître mutuellement. Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. [celui qui pratique la *taqwa*].

Par essence, ontologiquement, tous les êtres humains sont égaux, la distinction entre eux ne se fait qu'en matière d'observance et de

pratique de la *taqwa*.

L'herméneutique féministe opère une distinction entre les principes universels et intemporels d'une part, et ce qui relève du particulier, du contingent et de l'éphémère d'autre part. En ce qui concerne ce second aspect, certaines pratiques ont été autorisées, d'une manière limitée et contrôlée, dans le but de restreindre les comportements qui prévalaient dans la société dans laquelle est intervenue la Révélation tout en encourageant les croyants ou en les mettant sur la voie d'une justice et d'une égalité pleine et entière dans leurs interactions humaines. L'herméneutique féministe adopte trois approches : revisiter les *ayaat* du Coran de façon à corriger les fausses histoires qui circulent, par exemple les récits de la création et de l'épisode du jardin d'Éden qui ont servi à appuyer l'idée d'une supériorité masculine ; citer les *ayaat* qui énoncent sans équivoque l'égalité des hommes et des femmes ; contextualiser les *ayaat* qui évoquent les différences entre les sexes et qui ont été largement interprétées de façon à justifier la domination masculine.

Pour illustrer cette nouvelle interprétation du Coran, examinons le verset 34 de la sourate *al-Nisa'*(4) (Les femmes). Bien que fondamentalement égaux, les humains ont été créés biologiquement différents pour permettre la perpétuation de l'espèce. Et ce n'est que dans des contextes et des circonstances particulières qu'une distinction est faite entre les rôles et les fonctions qu'assument les hommes et les femmes. Ces dernières étant les seules à pouvoir accoucher ou allaiter, le Coran enjoint le mari, dans cette circonstance particulière, à apporter un soutien matériel, comme cela est indiqué dans le verset suivant :

Les hommes sont responsables (*qawwamun*) des femmes parce que Dieu a donné à l'un plus qu'à l'autre (*bima faddala*), et parce qu'ils les soutiennent par leurs moyens.

Wadud, Hassan, Al-Hibri, Naseef, etc. démontrent que le terme *qawwamun* renvoie à l'idée de subvenir (*provide*) au moment de porter et d'élever les enfants. Cela ne veut pas dire pour autant que les femmes ne peuvent subvenir à leurs besoins dans ces circonstances. Le terme *qawwamun* n'est pas une affirmation inconditionnelle de l'autorité et de la supériorité masculine sur toutes les femmes et en tous temps, comme les interprétateurs masculins l'ont proclamé.

Les exégèses féminines montrent donc comment les interprétations masculines classiques ont érigé le spécifique et le contingent en principes universels. Les exégèses féministes ne se contentent pas de déconstruire des *ayaat* comme celui que nous avons mentionné. Elles mettent aussi en lumière les *ayaat* qui, pour en rester sur la

thématique de la prétendue « autorité » des hommes sur les femmes, affirment l'aspect mutuel de la responsabilité. C'est le cas avec le verset 71 de la sourate *at-Tawba* (9) (Le repentir) du Coran qui dit ceci :

Les croyants, hommes et femmes, sont protecteurs l'un de l'autre.

À quelle fin ?

Le féminisme islamique aide les femmes dans leurs vies individuelles et peut aussi constituer une force de changement de l'État et de la société. Au sein des communautés musulmanes d'Occident et dans les minorités musulmanes, la seconde génération de femmes est souvent prise en étau entre la culture d'origine de parents qui ont émigré du Maghreb, du Moyen-Orient ou d'Asie du Sud et le mode de vie de leur nouveau pays. Le féminisme islamique les aide à distinguer ce qui relève du patriarcat et ce qui relève de la religion. Il leur propose une voie pour comprendre l'égalité des sexes, les diverses opportunités sociales et leur propre potentiel. Mais le féminisme islamique a aussi sa pertinence dans les sociétés à majorité musulmane. Par l'affirmation du principe islamique d'égalité des sexes, il permet un changement de point de vue et une réévaluation de la compréhension et de l'attachement à la religion et à la culture.

Avec le réexamen du Coran et du *hadith*, et en riposte à ceux qui soutiennent le contraire, le féminisme islamique démontre de manière convaincante que l'islam n'autorise en aucune façon la violence aveugle contre les femmes et que, de surcroît, cette violence est anti-islamique. Cet effort interprétatif ne mettra certes pas, à lui seul, fin aux violences faites aux femmes, mais il constitue une arme supplémentaire pour s'y opposer. En Malaisie, le groupe Sisters in Islam (Sœurs en Islam) – l'un des premiers groupes à avoir osé publier ses revendications – a participé au mouvement de lutte contre les violences sexistes perpétrées au nom de l'islam en distribuant largement un manifeste intitulé *Est-ce que l'islam autorise l'homme à battre sa femme ?* La Sud-Africaine Shamima Shaikh, qui a elle aussi réalisé une étude sur le sujet, s'intéresse actuellement à la question de la sexualité dans les textes religieux islamiques.

Le féminisme islamique est plus radical que les féminismes musulmans laïques l'ont été au moment de leur apparition. Il insiste sur la pleine égalité des hommes et des femmes dans la double sphère, publique et privée, là où, historiquement, les féministes laïques articulaient l'idée d'égalité dans la sphère publique avec la notion de complémentarité dans la sphère privée. Pour le féminisme islamique, les femmes peuvent être chefs d'État, mener les prières collectives et

devenir juges ou muftis. Dans certains pays à majorité musulmane, des femmes occupent les fonctions de juge, de Premier ministre et, dans l'un d'entre eux, de chef d'État. Le féminisme islamique peut donc bénéficier à tous, aux musulmans des deux sexes, mais aussi, quel que soit le lieu, aux non-musulmans vivant à leurs côtés.

Plutôt que de se laisser distraire par des débats sur la légitimité des uns et des autres à réfléchir, à analyser et à parler, il est important de se concentrer sur le contenu même du féminisme islamique et sur ses objectifs. Rien ne sert d'être sur la défensive ou de tenter de s'approprier l'égalité des sexes en Islam ou le féminisme islamique. De mon point de vue, le féminisme islamique appartient à tout le monde.

Le féminisme islamique est un discours qui s'inscrit de plain-pied dans le paradigme islamique et celles qui mettent ses principes en pratique ou qui militent en sa faveur le font au nom de l'islam. Certaines des musulmanes qui parlent du féminisme islamique sont de celles qui ont produit le nouveau discours ou des militantes qui s'en sont inspirées. D'autres, universitaires, écrivaines, journalistes ou intellectuelles commentent, participent aux débats et écrivent sur le féminisme islamique tout en restant en dehors du cercle grandissant de celles qui s'en réclament. La sociologue et écrivaine marocaine Fatima Mernissi est un exemple bien connu de cette tendance : pionnière de la réflexion sur le féminisme islamique, elle ne revendique pas cette identité.

Au vu de l'histoire et de l'évolution plus contemporaine de l'Égypte, qui a été marquée par un mouvement féministe précurseur, je voudrais insister à nouveau sur le fait que le féminisme porté par les femmes musulmanes est un féminisme qui s'inscrit au cœur de l'islam. Son mode de fonctionnement est totalement intégré au cadre islamique, bien qu'il ne s'y limite pas puisque ce féminisme s'est aussi articulé avec les argumentaires du nationalisme, des droits humanitaires et humains, et des discours démocratiques.

La distinction entre le féminisme laïque et le féminisme islamique tient dans le fait que le second s'articule dans un référent plus exclusivement islamique (quoique cet aspect aussi soit complexe). Notre but n'est pas de suggérer (ou de créer) une binarité entre ces deux discours féministes mais plutôt de mettre en lumière les catégories discursives qui sont à l'œuvre. Il y a des imbrications religieuses et laïques dans ces deux discours.

Notes

1. Nous remercions la Commission Islam & Laïcité de nous avoir autorisé à publier cette version française de l'article, ainsi que Sylvia Ba pour sa relecture de la version française légèrement modifiée. L'article a été initialement publié en anglais sous le titre « Islamic feminism : what's in a name » dans *Al Ahram Weekly*, 17-23 janvier 2002, et récemment republié dans l'ouvrage de l'auteure *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, Oxford, 2009.
2. Paru pour la première fois en Inde aux éditions Kali for Women, puis aux éditions Zed Books.
3. M. Yamani (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press. L'ouvrage est issu d'une série de conférences organisée par M. Yamani entre octobre 1993 et juin 1994 sur le féminisme et la loi islamique.
4. Göle N., *The Forbidden Modern*, ed. University of Michigan Press, une version française a été publiée sous le titre *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993.
5. Webb. Gisela (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse. L'ouvrage est un recueil de textes de féministes musulmanes étatsuniennes.
6. Comme la figure de ce groupe, Zainah Anwar. Voir son article sur la Malaisie dans le chapitre suivant.
7. Wadud A., *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, publié pour la première fois en Malaisie en 1991, et ensuite aux éditions Oxford University Press en 1999.
8. Une sourate correspond à un chapitre du Coran.

Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane

Asma Lamrabet

Asma Lamrabet, médecin marocaine exerçant à Rabat, est une actrice majeure du féminisme islamique. Elle est fondatrice du Groupe international d'étude et de recherche sur les femmes en Islam (www.gierfi.org), créé en 2008, et directrice du Centre des études féminines en Islam au sein de la Rabita Mohammadia des 'ulémas du Maroc. Elle est l'auteur de nombreux articles sur le thème de l'islam et des femmes, ainsi que de plusieurs ouvrages sur le sujet dont notamment Le Coran et les femmes : une lecture de libération publié en 2007 aux éditions Tawhid. Elle vient de publier Les femmes et les hommes dans le Coran : quelle égalité ? aux éditions al- Bouraq.*

Einstein disait qu'il est plus facile de désintégrer un atome qu'un préjugé... Cela est particulièrement vrai pour les préjugés concernant l'islam et les femmes. Malgré toutes les meilleures volontés, les soupçons restent de mise et il est presque vain de prétendre en finir avec cette vision stéréotypée des femmes et de l'islam. La raison pour laquelle la femme tient une place centrale dans le débat sur l'islam est complexe et revêt plusieurs dimensions. On peut néanmoins la circonscrire à deux grands postulats. Le premier est lié à la conception « anhistorique » de l'islam par une civilisation occidentale considérée, elle, comme l'épicentre universel de l'Histoire¹. Depuis cette vision orientaliste, en passant par la tragédie de la colonisation et jusqu'aux stratégies géopolitiques contemporaines, on assiste aujourd'hui à l'institutionnalisation d'un islam fantasmé, érigé en bouc émissaire idéal et à la construction idéologique d'une image essentialiste fortement ancrée dans l'imaginaire collectif non musulman, et occidental en particulier.

Le second postulat est en lien avec la réalité socioéconomique des sociétés musulmanes, concrétisée par des indicateurs de développement humain des plus déplorables et une réalité culturelle

fortement patriarcale qui a façonné, à sa manière, la représentation des femmes dans ces sociétés.

Pendant des siècles, les musulmanes ont été perçues comme des sujets passifs, voire des victimes consentantes et, dans une certaine mesure, elles se sont laissées amadouer par des discours qui, au nom du religieux, les ont marginalisées dans les bas-fonds d'une histoire islamique désertée par ses femmes. Comme dans toutes les religions monothéistes, les hommes religieux, soucieux de garder un certain monopole sur le sacré, ont minutieusement effacé les empreintes féminines de l'histoire et ont cantonné les femmes à des fonctions subalternes, leur faisant croire que c'était là leur première et seule vocation humaine. Le poids de l'histoire, celui de la tradition et celui de l'interprétation des sources scripturaires se sont conjugués pour entretenir cette représentation religieuse de l'inégalité.

Nous sommes donc devant une double problématique : l'instrumentalisation de la question de la femme musulmane dans l'opinion internationale et une réalité assez contraignante, à savoir le constat patent de la précarité du statut des femmes en terre d'islam.

Contester le discours essentialiste sur les femmes musulmanes

Avant d'aller plus loin dans notre propos, il peut être utile de rappeler certaines évidences. La première concerne l'extrême diversité des femmes en terres d'islam. Il y a autant de sociétés musulmanes que de modèles de femmes musulmanes. De l'Indonésie au Maroc, en passant par l'Arabie saoudite ou l'Europe centrale et l'Afrique subsaharienne, les femmes sont représentatives d'une hétérogénéité socioculturelle importante.

Cette pluralité existante est en contradiction flagrante avec l'image monolithique et uniformisante de l'incontournable « Femme musulmane » qui, reproduite par les stéréotypes occidentaux, tend à réduire systématiquement toutes les femmes musulmanes à une seule et unique dimension culturelle.

La seconde évidence à rappeler, et que l'on oublie trop souvent, est celle de « l'universalité » de la discrimination envers les femmes. L'oppression des femmes est universelle et chaque contexte sociopolitique et géographique est caractérisé par ses propres rapports de domination. Cela va de la violence physique à la discrimination économique et politique, sans oublier l'énorme industrie de l'exploitation sexuelle, que l'on passe souvent sous silence, en passant par l'avortement sélectif des petites filles asiatiques et jusqu'à ce que l'on a appelé la traite des Blanches en plein cœur de l'Europe. Devant

ces constats effroyables, vouloir stigmatiser ou hiérarchiser les oppressions est franchement intolérable car cela implique que certaines oppressions sont moins acceptables que d'autres du simple fait de leur appartenance culturelle.

On ne saurait donc cautionner ce type de discours essentialiste à connotation fortement colonialiste où, comme l'ont souligné certaines féministes françaises à l'instar de Christine Delphy, sexisme et racisme s'imbriquent de façon insidieuse. C'est malheureusement ce genre de discours qui, tout en stigmatisant l'oppression de l'Autre du fait de sa différence culturelle, impose une sorte d'hégémonie intellectuelle et s'accapare le monopole de l'universalisme.

La violence envers les femmes aux États-Unis ou en Europe n'est pas analysée comme un fait culturel, encore moins *racialisée*, mais elle est appréhendée comme un fait sociologique que l'on se doit de traiter rationnellement. En revanche, le meurtre des femmes au Mexique, à Ciudad Juarez, cette ville devenue la capitale du *fémicide*, est perçu comme inhérent à la culture mexicaine ainsi dévalorisée car « moins civilisée ». Et, suivant la même logique, l'assassinat de ces femmes mexicaines sera évidemment moins médiatisé que la lapidation d'une musulmane au Soudan ou en Iran, désormais véritable étendard politique servant de faire-valoir au discours hégémonique occidental.

Il ne s'agit pas ici de diaboliser l'Occident et de le considérer comme un bloc monolithique qui n'aurait d'autre objectif que de dénigrer l'islam à travers un déferlement incessant de manipulations médiatiques. La critique est dirigée contre un système idéologique hégémonique rejeté par de nombreux Occidentaux eux-mêmes car il est contraire aux principes de l'éthique et du respect de l'autre.

Dans le même esprit, il ne faudrait pas tomber dans l'excès inverse qui, au nom de la préservation des différences culturalistes, cautionne les pires discriminations envers les femmes, comme le fait un certain discours islamique malheureusement en expansion dans les pays arabomusulmans. En effet, ce type de discours instrumentalise *l'alibi religieux* pour justifier les restrictions apportées aux droits des femmes et l'utilise comme principal garde-fou devant toute tentative de réforme.

C'est donc loin de ces deux visions, celle d'une idéologie politique hégémonique occidentale et celle d'une idéologie rigoriste voire extrémiste du religieux en terres d'islam, qui s'inscrivent toutes deux dans le conflit des civilisations et le rejet de l'Autre, qu'il faudrait considérer une voie alternative privilégiant la convergence intellectuelle et l'approche réaliste de la complexité de la question des femmes en Islam.

La question des femmes est la pierre angulaire de toute organisation sociale. Ce n'est pas une question d'ordre secondaire à enfermer dans

la grille de lecture banalisée de « la condition féminine » mais c'est une question de civilisation et de progrès. Et c'est pour cela que le débat qui a lieu en terre d'islam, même s'il prend parfois des allures de « retour du religieux » – et donc de retour en arrière pour certains – est paradoxalement révélateur de la place des femmes dans le débat sur la modernité et l'islam.

Modernité et/ou tradition : tout un dilemme...

C'est donc à l'intérieur de ce processus modernité *versus* tradition que s'inscrit cette reformulation de la question des femmes en Islam et, de là, son requestionnement au sein d'une tradition islamique longtemps sclérosée par des lectures coutumières et traditionalistes. En effet, la réalité de la majorité des musulmanes d'aujourd'hui est celle de ces femmes qui se retrouvent « tiraillées » entre des traditions culturelles qui les infériorisent et une modernité idéalisée sensée les libérer. C'est de ce vécu dont il s'agit, celui des musulmanes éduquées à vivre l'islam non pas comme un choix mais comme une tradition imposée tout en subissant en même temps les bienfaits et les méfaits d'une modernité qui se voudrait « antireligieuse » et qui reste très attrayante avec ses slogans de liberté et d'émancipation. Le choix pourrait sembler facile à première vue mais il reste très difficile pour la majorité d'entre elles, pour celles qui souhaitent vivre un équilibre émotionnel entre leur aspiration à une spiritualité sereine et valorisante et leur ambition légitime de s'émanciper et de rester libres. Pour les femmes musulmanes d'aujourd'hui, concilier foi et spiritualité avec les principes d'émancipation et de liberté semble être difficile voire antinomique avec les valeurs islamiques. C'est tout le dilemme du sens que revêt la modernité pour elles.

On devrait refuser de rester dans ces schémas binaires et réducteurs qui font que les femmes musulmanes devraient choisir entre une certaine vision traditionaliste et littéraliste de l'islam qui les condamne à l'enfermement et une modernité censée n'appartenir qu'à une vision ethnocentrique de l'Occident. La question des femmes, et d'autres concepts universels tels que la liberté, le progrès et la raison, ne sont pas le monopole exclusif de la civilisation occidentale, ils sont inhérents à un *universel culturel commun* dans lequel l'apport islamique a été plus important qu'on ne le croit.

Or, à l'instar de ce que préconise le Coran, jamais la foi ne doit faire l'économie de la raison (*al-'aql*) et l'on oublie trop souvent que ce sont des penseurs et théologiens comme Avicenne et Averroès (Ibn Sina et Ibn Rochd), et non Aristote, qui ont initié l'Occident à la raison – à son usage profane et donc à la science – et qui l'ont introduit à la « rationalité religieuse² ».

En effet, tout se passe comme si, devant l'essor culturel de l'Occident, les femmes musulmanes n'avaient plus d'autre choix que celui qui, en quelque sorte, les « somme » de rompre avec leurs racines, leur référentiel, leur histoire, afin d'accéder à une véritable émancipation. Or la modernité n'est pas de rompre avec le passé mais plutôt de rehausser le rapport que l'on a avec lui. Il ne s'agit pas non plus d'en faire une lecture *idéalisée*, mais bien de le *relire* avec réalisme et cohérence car c'est justement en son nom et au nom du sacré que l'on a voulu – et que l'on veut toujours – imposer une culture d'asservissement des femmes. On a trop longtemps *utilisé ce passé* et notre ignorance de ce qu'il a vraiment été afin de justifier toutes les discriminations et toutes les coutumes archaïques à l'encontre des femmes musulmanes.

Le véritable problème est qu'à travers des siècles de décadence civilisationnelle on a institutionnalisé une culture de dépréciation de la femme aux dépens du message libérateur du Coran et de la tradition prophétique. À ce niveau, il est important de souligner avec force que le message coranique est avant tout un message où la justice et l'égalité sont au cœur de la Révélation, et toute discrimination basée sur le sexe, la race ou n'importe quel autre critère est en contradiction flagrante avec les principes fondateurs de ce message spirituel. Le premier qui a incarné ce message et sa mise en pratique a été le Prophète de l'islam. Il a été l'un des plus grands défenseurs de la cause des femmes dans un milieu connu historiquement pour sa misogynie tribale. C'est ce qui fait de lui *l'une des grandes figures universelles du féminisme*, selon les conclusions récentes de Leili Anvar³.

De quelle relecture parle-t-on ?

Pour redécouvrir « de l'intérieur » des Textes le mouvement spirituel égalitaire qui les a inspirés, il faudrait donc les relire et c'est là tout l'enjeu de cette relecture des Textes à partir d'une perspective féminine, celle justement qui a fait défaut à toute la production islamique imprégnée d'une seule interprétation : celle des hommes.

Une telle relecture doit tenir compte de deux niveaux de représentation des versets au sein du texte coranique :

1) Les versets à portée universelle : ils constituent *l'essentiel* du texte. Ce sont des versets qui transcendent l'espace et le temps et qui comportent des valeurs éthiques intemporelles et universelles comme : la justice (*al-'adl*), l'équité (*al-quist*), le respect de la dignité humaine (*karamna baniadam*), la sagesse et l'intelligence (*al-hikma* et *ouli al-albab*), l'obligation du savoir (*al-ilm*) et la raison (*al-'aql*).

2) Les versets à portée conjoncturelle : ils sont minoritaires et

répondent aux besoins circonstanciels et aux problèmes temporels d'une époque révolue. C'est le cas de certains versets en relation avec l'esclavage, le butin, les concubines et les châtiments corporels, ainsi que d'autres en relation avec les femmes comme la question du témoignage en cas de dette financière⁴.

La fidélité au texte consiste à ne pas mélanger ces deux registres – l'universel et le conjoncturel – et à marquer une distinction entre les principes universels et intangibles d'une part et ce qui relève du particulier et du contingent d'autre part. Or, concernant les femmes, l'exégèse masculine a érigé le « spécifique » et le « contingent » en principes universels et a fait abstraction de la grande majorité des versets qui ont établi des droits largement avant-gardistes par rapport à l'esprit qui dominait les valeurs de l'ordre tribalo-clanique de la péninsule arabique.

Vue et approchée sous ces angles, cette relecture féministe, qui se distingue dès lors de la lecture littéraliste, permet de garder l'esprit du texte toujours présent et adaptable à tous les contextes et tous les temps⁵. Dans cette perspective, on s'aperçoit que le Coran est une parole avant tout adressée à tous les êtres humains. Une parole qui transcende le sexe et où hommes et femmes, croyants ou non-croyants sont interpellés. Il s'agit, malgré le ton normatif au masculin propre à beaucoup de langues dont l'arabe, d'un appel universel qui interpelle en premier lieu l'être humain en tant que tel : *al-Inssan* (l'être humain), *bani Adam* (fils d'Adam).

L'un des exemples flagrants de transgression de l'esprit du texte réside dans l'interprétation faite par la majorité des exégètes musulmans de l'histoire de la conception humaine, autrement dit de l'histoire d'Adam et Ève. Jamais le Coran n'a parlé ni de création secondaire d'Ève ni de sa responsabilité dans le péché originel, ni d'une quelconque image tentatrice, comme on le voit dans les autres traditions religieuses monothéistes. La responsabilité des deux premiers représentants de l'humanité dans la chute du paradis y est partagée puis pardonnée par le Créateur. Le seul critère de jugement, récurrent tout au long du message fondateur, est symbolisé par le degré de piété et d'honnêteté du cœur et des actes d'un être humain, qu'il soit femme ou homme. Cette question de la création est fondamentale car elle a été le point de départ d'une série d'amalgames et d'arguments religieux qui ont fait le lit d'une discrimination religieuse universelle envers les femmes. En effet, à l'instar des autres traditions monothéistes, un grand nombre de savants musulmans ont construit l'essentiel de leur argumentaire théologique sur certaines théories philosophiques et métaphysiques, reproduites à partir des interprétations religieuses antérieures, dont la plus importante est

cette assertion désormais célèbre dans les ouvrages religieux classiques : « les femmes ont été créées de et pour les hommes ».

C'est à partir de cette affirmation que tous les autres versets coraniques – particulièrement ceux concernant les femmes – ont été lus et interprétés et c'est sur la base de cette assertion misogyne que les grands juristes musulmans ont élaboré des lois juridiques profondément discriminatoires envers les femmes.

C'est ainsi que tous les autres versets qui parlent des femmes et qui les érigent en symboles de la liberté, comme l'a été l'épouse de Moïse, de l'autonomie, comme Hajjar l'épouse d'Ibrahim (Abraham), de la bonne et juste gouvernance, comme la reine de Saba, de la perfection spirituelle ou de la prophétie, comme Maryam (Marie), vont être marginalisés, minimisés, voire complètement ignorés.

Les versets qui répondent à des revendications féminines – réellement courageuses pour l'époque –, qui contestent le ton trop masculin de la Révélation, comme le fera entre autres Um Salama, et qui sont clairement retranscrits dans le Coran, sont interprétés de la manière la plus insignifiante afin de minimiser leur importance et de conserver à l'homme le statut de norme et de référence idéologique. Il en va de même avec les versets qui insistent sur la participation politique des femmes au sein des alliances de l'époque, comme *al-bay'a*⁶, acte éminemment politique, où elles étaient interpellées, comme les hommes, pour concrétiser leur engagement et accepter le Prophète comme leur représentant élu.

Sans oublier les versets qui incitent les femmes à la participation et à la mise en œuvre d'une nouvelle dimension sociale, les acceptant de fait comme membres à part entière de la première communauté musulmane.

Tout cela était profondément révolutionnaire compte tenu du contexte historique. Malheureusement, ce changement radical prôné par la Révélation coranique, et qui a tenté d'instaurer un nouveau statut d'autonomie et d'intégrité morale pour les femmes, sera évacué d'abord par une exégèse littéraliste strictement masculine et ensuite par une jurisprudence islamique (*fiqh**) structurellement patriarcale.

Le fiqh ou la nécessité d'une réforme radicale

Il est légitime devant cet état de fait de poser une question cruciale : si la justice et l'équité sont des objectifs indiscutables du Coran, comme le démontre l'analyse des textes sacrés, pourquoi ces valeurs ne se reflètent-elles pas sur les lectures et les lois qui régissent les relations entre hommes et femmes dans la majorité des sociétés musulmanes ?

En effet, on est là devant un véritable décalage entre ce que disent

les textes sacrés et ce qui est appliqué dans les lois et traditions religieuses qui régissent le quotidien des musulmans. À ce propos, il serait important d'essayer de clarifier des notions qui prêtent à confusion et restent ambiguës chez la grande majorité des musulmans. C'est le cas des concepts de *sharia** et de *fiqh*.

La *sharia* a deux définitions : pour certains, elle se réduit à un corpus de lois, *al ahkam al quraanya*⁷, pour d'autres, c'est une Voie, celle de la Révélation qui constitue l'essence spirituelle du message coranique à travers des valeurs universelles.

Le *fiqh* ou droit musulman, qui s'est consolidé au IX^e siècle (IV^e siècle de l'Hégire) avec ses quatre écoles juridiques classiques, est une science qui essaie de discerner et d'extraire des lois (*istinbat al-ahkam*) à partir du Coran et de la Tradition du Prophète. Le *Fiqh* reste avant tout une interprétation *humaine* des textes scripturaux de l'islam.

L'une des étapes essentielles de cette relecture est donc, comme le préconisent de nombreux penseurs contemporains, de faire la distinction entre *sharia* et *fiqh*⁸. En effet, si la première reflète les enseignements de la Révélation divine (la Voie), la seconde, la jurisprudence ou droit musulman, ne fait pas partie de la Révélation. Le *fiqh* n'est donc pas sacré, c'est une construction humaine et sociale. Il est – et doit rester – sujet aux changements comme l'ont voulu les premiers juristes fondateurs des grandes écoles. Ces derniers n'avaient d'ailleurs jamais exigé que leur *ijtihad** personnel reste comme modèle immuable.

Dans une deuxième étape, il faudrait développer une approche critique du *fiqh*, voire en entreprendre une réforme radicale, car il existe une contradiction évidente entre les idéaux – *valeurs universelles* – de la *sharia* en tant que message spirituel et les différentes productions juridiques du *fiqh*. Alors que la *sharia* dans ses finalités objectives parle d'égalité, de dignité et d'équité entre femmes et hommes, le *fiqh*, dans sa version patriarcale, prône l'inégalité entre les sexes comme un principe de base inéluctable et décrit les femmes comme des « objets sexuels » et non comme des « êtres sociaux ». Alors que le Coran parle de droits pour les femmes, le *fiqh* parle presque essentiellement de devoirs et d'obligations pour les femmes et de droits du mari érigé en maître absolu auquel l'épouse doit une obéissance aveugle (*ta'a*).

Le rôle des femmes dans la relecture des textes sacrés

Comment expliquer l'absence des femmes dans l'histoire de l'islam alors que le Coran les a libérées, émancipées et leur a donné des droits qui aujourd'hui seraient impensables dans certains pays musulmans ?

Pourquoi des femmes comme Aïcha, Um Salama, les premières érudites de l'Islam, et tant d'autres dont le nom a été marginalisé n'ont pas eu d'influence sur l'histoire de la civilisation islamique ?

Malheureusement, la grande réforme humaniste voulue par le Coran a fait long feu et l'échec de la mise en œuvre de cet idéal a eu des conséquences inexorables sur le statut juridique des femmes musulmanes. En effet, dans le cours de l'histoire de la civilisation islamique, le décalage entre le Coran et les interprétations exégétiques et juridiques va se creuser de plus en plus et l'apport des femmes qui, durant les premiers siècles, a été incontestable, va être complètement escamoté de l'histoire de l'islam qui deviendra dès lors la *religion des hommes* par excellence⁹.

Dans ce sens, et pour l'histoire, rappelons que deux éminents savants, les imams as-Shafi'i et Ibn Hanbal, fondateurs des deux grandes écoles juridiques islamiques, ont reçu une partie de leur enseignement religieux chez l'une des plus grandes savantes de leur époque et qui n'était autre que Nafissa Bint al-Hussein Ibnou Ali épouse de Ja'afar as-Sadiq.

L'un des plus grands historiens de l'islam, Ibn Hajjar, a répertorié 300 femmes enseignantes en sciences islamiques au III^e siècle de l'Hégire. Qui connaît ces femmes en terre d'islam ? Qui leur a donné de l'importance ? Où sont passés leurs écrits, leurs enseignements ? Nulle empreinte féminine dans les ouvrages classiques ou modernes. Ces femmes-là ont sûrement apporté à leurs lectures leurs propres expériences et leurs propres interprétations de femmes, mais les approches ultérieures, fondées sur des pratiques et des interrogations essentiellement masculines, les ont complètement ignorées et ont continué à refléter l'atmosphère patriarcale des sociétés dans lesquelles elles ont été élaborées.

Cette exclusion a eu des conséquences politiques puisque, à partir d'un certain moment de l'histoire de la civilisation islamique, les femmes n'ont plus participé à la production intellectuelle du savoir religieux, comme si elles étaient devenues inaptes à méditer sur le fait religieux. Dès lors, leurs apports, leurs idées, leurs réflexions, leurs voix et leurs intérêts vont complètement disparaître de la pensée islamique.

Et c'est justement sur cette absence d'apport intellectuel féminin que le *fiqh* va se consolider dans sa version exclusivement patriarcale, celle qui, entre autres, a modelé les différentes formulations juridiques concernant les femmes. C'est selon cette vision que le *statut de la femme* va être fixé une fois pour toutes par le droit musulman comme une donnée immuable.

Il est évident que la dégradation de la situation des femmes atteindra son apogée avec la colonisation qui vient se greffer sur un

monde islamique déjà miné par la décadence civilisationnelle. Les femmes sont alors prises en otage entre un discours colonisateur, censé leur apporter la civilisation en les libérant des carcans religieux oppresseurs, et un discours nationaliste et traditionaliste qui fait d'elles le dernier rempart d'une identité islamique assiégée.

Dans les pays arabomusulmans, depuis les traditionalistes conservateurs jusqu'aux défenseurs acharnés de la modernité, en passant par l'islam officiel des gouvernements, on assiste au même débat récurrent, réducteur et infantilisant sur les femmes tout au long du ^{xx}e siècle et jusqu'à aujourd'hui. Un débat qui fait fi des aspirations légitimes des femmes et de leurs revendications d'être humains autonomes et libres.

Les femmes musulmanes ignorent une grande partie de leurs droits, ceux justement qui leur ont été octroyés par l'islam, et c'est cette ignorance qui fait qu'elles acceptent des discriminations supposées être érigées par Dieu alors qu'il s'agit en fait de simples interprétations humaines devenues sacrées avec le temps. Et c'est en cela que la relecture des Textes à partir d'une perspective féminine pourrait être un point de départ à la renaissance de cette partie amputée de l'héritage musulman, amputée par l'absence et le silence des femmes.

Rien dans le message spirituel de l'islam ne justifie les discriminations envers les femmes. Et les interprétations des Textes sont avant tout le travail respectable d'un grand nombre de savants qui ont fait des efforts en accord avec leur vision humaine et leur contexte sociopolitique mais ces interprétations, tout en faisant partie de l'histoire de l'islam, ne doivent pas être sacralisées comme elles le sont actuellement par une grande partie des institutions savantes islamiques.

Il devient urgent d'élaborer une réforme radicale aussi bien du *fiqh* que de la pensée islamique qui reste, dans la majorité des cas, complètement déphasée au regard des aspirations des femmes musulmanes du ^{xxi}e siècle. Mais c'est incontestablement aux femmes de faire entendre leur voix... Les femmes musulmanes doivent reprendre la parole, revendiquer leurs droits et se réapproprier le savoir religieux afin de déconstruire ce discours patriarcal qui freine leur émancipation.

À cette étape de l'histoire, on peut affirmer sans trop se tromper qu'en terres d'islam, un grand nombre de femmes ont pris conscience de l'apport libérateur du message spirituel du Coran. Elles ont parfaitement compris que ce n'est pas l'islam qui les empêche de se libérer. Ce discours ne tient plus car elles sont de plus en plus nombreuses à avoir pris conscience de la manipulation dont elles ont été les victimes au nom du sacré. Elles ont compris que, cette fois,

l'histoire du monde musulman, toujours en marche, ne se fera plus sans elles. En témoigne, entre autres, leur présence massive et effective lors des récentes révolutions arabes...

Notes

1. C'est là la vision orientaliste telle que décrite par Edward Saïd dans son ouvrage culte, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980. L'Orientalisme y est désigné comme étant un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient.
2. Comme l'affirme par exemple Alain de Libéra, historien spécialiste du Moyen Âge : « La raison et la rationalité sont partie intégrante de ce que l'Occident a reçu du monde musulman. » dans *Penser au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1997.
3. Chercheuse à l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (EHESS) dans « La femme dans les religions », *Le Monde des Religions* n° 33, janvier 2009.
4. Voir le chapitre sur le témoignage dans mon ouvrage *Le Coran et les femmes : une lecture de libération*, éd. Tawhid, 2007.
5. Selon le principe islamique *al-quraan salihoun likouli makan wa zaman* (le Coran est valable pour tout lieu en tout temps).
6. Le serment d'allégeance au Prophète de l'islam.
7. Sur les 6230 versets du Coran seuls 230 versets, soit 3 % à peu près, peuvent être considérés comme ayant un contenu juridique.
8. Voir les travaux de l'anthropologue Ziba Mir Hosseynni sur les concepts de *sharia*, *fiqh* et mariage en Islam : <http://www.zibamirhosseini.com/>
9. Dans son ouvrage *al-Muhaddithat : the Women Scholars in Islam*, ed. Interface, 2007 (qui est une introduction à une encyclopédie sur les savantes de l'Islam qui sera éditée par l'université d'Oxford), Muhammed Akram Nadwi a répertorié 8000 femmes savantes spécialistes en fatwas, critique des hadiths, exégèse, jurisprudence.

Femmes musulmanes et oppression : lire la libération à partir du Coran¹

Asma Barlas

Asma Barlas est une intellectuelle pakistano-américaine. Professeure au Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity à l'université d'Ithaca, elle a beaucoup travaillé et publié autour des questions de genre en Islam et sur la critique du féminisme occidental. Son ouvrage « Believing Women » in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, publié en 2002, est très vite devenu une référence internationale pour nombre de chercheurs et de chercheuses, ainsi que pour les personnes engagées dans la défense d'un islam promouvant l'égalité et refusant l'imposition d'un modèle unique d'émancipation des femmes.

La communauté musulmane compte plus d'un milliard d'individus, vivant sur tous les continents dans des conditions d'extrême diversité politique, sociale, culturelle et – bien qu'on y soit trop peu attentif – religieuse. Il est par conséquent raisonnable de supposer que les femmes musulmanes sont confrontées à des problèmes différents selon le lieu et les conditions dans lesquels elles vivent. Toutefois, malgré la diversité des cultures et des sociétés musulmanes, il n'est que trop évident que les femmes ont, en beaucoup d'endroits, à faire face à des formes similaires d'inégalité et de discrimination sexuelles.

Ces dernières englobent des comportements traditionnels ou des dispositions psychologiques qui cautionnent le sectarisme ou la violence à l'égard des femmes, des lois qui refusent de les reconnaître comme des personnes légales ou des agents moraux, ainsi que le fait de restreindre ou d'interdire aux femmes l'accès aux droits et aux ressources politiques et économiques. De plus, la discrimination, et souvent l'oppression, sont justifiées par le recours à la connaissance des textes sacrés – ou plus précisément à une connaissance qui affirme dériver de la religion – y compris du texte le plus sacré de l'islam, le Coran. Suivant la terminologie féministe d'oppression sexuelle-textuelle, c'est ce problème que je vais aborder ici. J'analyserai et je contesterai en particulier la tendance à vouloir trouver dans le Coran

l'origine de l'inégalité entre les sexes, de l'oppression et du patriarcat. Je montrerai non seulement que les lectures et les représentations de l'islam et du Coran comme patriarcales et oppressifs reposent sur une série d'erreurs, mais également que le Coran peut être lu comme un texte antipatriarcal et ainsi ébranler les principes fondamentaux des régimes patriarcaux. En illustrant la nature antipatriarcale de l'herméneutique coranique, j'espère démontrer la pertinence, toujours actuelle, des textes sacrés musulmans dans la (re)théorisation des droits des hommes et des femmes.

Deux mises en garde sont ici nécessaires. Tout d'abord, je ne voudrais pas suggérer qu'il faille, ou qu'on puisse expliquer l'oppression dont sont victimes les femmes musulmanes ou leur statut social « uniquement dans les termes du Coran et/ou des sources islamiques, bien trop souvent prises hors de contexte² ». Comme l'ont montré de nombreux universitaires, les modèles patriarcaux et sexuels en vigueur dans les États musulmans dépendent également de la nature de ces États, de l'économie politique, des pratiques culturelles qui n'ont parfois rien à voir avec l'islam, de l'histoire d'une société particulière, de la classe sociale à laquelle appartiennent les femmes, des choix dont elles disposent, etc. Néanmoins, si nous prenons sérieusement en considération l'oppression sexuelle-textuelle, et je crois que cela est indispensable, la question de savoir comment des musulmans lisent ou, comme je vais le montrer, lisent de façon erronée le Coran devient décisive, en particulier pour les femmes. Dans ce contexte, et en second lieu, bien que je sois heureuse de reconnaître ce que je dois aux féminismes occidentaux, je dois avouer que je ne considère pas le projet d'émancipation des femmes lui-même comme étant occidental, ni même féministe. Je crois plutôt qu'un tel projet est intrinsèque aux enseignements du Coran. C'est pourquoi je demeure sceptique lorsqu'il s'agit de s'en remettre aux féminismes occidentaux pour théoriser les droits des femmes dans les sociétés musulmanes. Ainsi, cet essai est également pour une part une critique implicite du féminisme séculier occidental.

Je commencerai par expliciter le sujet et la méthode que j'ai choisis, puisque cette dernière suscite des résistances chez certains lecteurs, en spéculant sur la nature de leurs réserves afin de permettre une lecture plus ouverte de mon travail.

Pourquoi ce sujet et cette méthode ?

Le choix de ce sujet provient du constat que le problème central auquel sont confrontées les femmes dans les sociétés musulmanes actuelles est la prédominance de pratiques et d'idéologies discriminatoires et misogynes – quelle que soit la définition qu'on leur

donne – qui les empêchent de prendre entièrement conscience de leur potentiel humain et, dans certains cas, de pourvoir aux besoins les plus essentiels pour leur survie, comme c'est le cas dans l'Afghanistan dirigé par les talibans. Cependant, bien que je sois indignée par la discrimination et la misogynie à l'œuvre dans les sociétés musulmanes, ce que je veux commenter ici n'est pas leur persistance en soi, étant donné qu'il n'y a que peu, ou pas, de société qui ait réussi à se débarrasser de l'inégalité entre les sexes ou de la haine envers les femmes. Ce qui me semble significatif, et donc digne d'attention, est plutôt la tendance à attribuer la misogynie et la discrimination sexuelle à l'islam, et plus particulièrement au Coran. Cela est évident non seulement à travers les lectures patriarcales du Coran par les soi-disant « islamistes³ », mais aussi à travers les condamnations de féministes musulmanes de « la tendance misogyne particulière à l'islam⁴ » et du monothéisme lui-même comme patriarcal⁵. J'espère pouvoir montrer que de telles considérations naissent non seulement de lectures erronées de l'islam, mais aussi d'une épistémologie de lecture erronée. Cet argument nécessite d'abord de clarifier la pertinence des lectures et des représentations avant d'ouvrir une discussion sur l'oppression des femmes musulmanes et sur leur émancipation.

Les représentations ont leur importance car, ainsi que le soutiennent les féministes, la femme « idéale » que construit une société tend à influencer la façon dont sont traitées les femmes « réelles ». C'est pourquoi « notre compréhension des problèmes des femmes “réelles” ne peut pas se réaliser en dehors des constructions “imaginaires” dans et par lesquelles les “femmes” naissent en tant que sujets⁶ ». C'est cette relation entre le réel et le symbolique qui permet aux féministes de théoriser les liens entre « le mauvais traitement littéraire et social infligé aux femmes⁷ » et de condamner leur « harcèlement textuel⁸ ». Bien que toutes les représentations ne soient pas de nature textuelle, les textes, qui sont des « discours fixés par l'écrit⁹ », jouent un rôle décisif dans le processus de formation des représentations de même que dans le processus de production signifiante. Par exemple, la lecture des textes sacrés ne donne pas seulement forme à notre conception de Dieu, mais aussi à celle de la nature et des rôles des hommes et des femmes, ce qui peut alors devenir une référence sur laquelle s'appuyer pour justifier les hiérarchies et les inégalités sexuelles. Cependant, comme le soutiennent les spécialistes critiques de la religion, les significations que nous attribuons à un texte résultent de l'acte de lecture, qui non seulement est interprétatif, mais qui est aussi genré, masculinisé¹⁰, par nature, comme l'est le langage lui-même (c'est l'intersection entre sexe et genre, et entre lecture et représentation que Toril Moi veut

exprimer par le terme sexuel-textuel¹¹).

Le rôle des représentations et des textes sacrés dans la structuration de nos attitudes et de nos pratiques sociales et sexuelles, ainsi que la nature interprétative et masculinisée de la lecture et du processus de formation de ces représentations, confèrent un rôle central à la question de savoir qui lit et comment on lit le Coran, non seulement pour la compréhension des inégalités et de la discrimination sexuelle parmi les musulmans, mais aussi pour la théorisation de l'émancipation, et spécifiquement en raison du fait que des lectures différentes d'un même texte peuvent conduire à « des islams fondamentalement différents¹² ».

Paradoxalement, alors que les idées et les pratiques des musulmans ne reflètent pas toujours les enseignements du Coran, ces enseignements, ou plutôt l'interprétation que nous faisons de ces enseignements, continuent à fournir des modèles pour les femmes, aussi bien réelles qu'imaginaires ; ainsi, historiquement, « la femme la plus positive du Coran, par association, a déterminé les plus remarquables femmes de l'islam¹³ ». Cela ne signifie pas qu'on ne trouve pas parmi les musulmans de différences d'interprétations au sujet des enseignements du Coran concernant les femmes ou que la construction par les musulmans de « la femme » ait été reçue « toute prête » ; elle a plutôt été « fixée lors d'une bataille active au cours de l'histoire, durant laquelle certaines interprétations ont prévalu sur d'autres¹⁴ ». J'ai démontré longuement ailleurs que les raisons pour lesquelles certaines interprétations du Coran, et donc également des droits des femmes, ont prévalu sur d'autres ne dépendent pas des textes coraniques mais *des contextes et des méthodes de lecture(s)*¹⁵. Le fait que le Coran ait pu être lu comme un texte patriarcal – c'est-à-dire comme un texte qui privilégie les hommes et promeut les principes de l'infériorité des femmes et de leur subordination aux hommes – dépend des lectures dont il a fait l'objet dans des sociétés patriarcales (a), au moyen d'une méthode conservatrice autorisée par une poignée d'érudits masculins au cours du Moyen Âge (b), avec le soutien de l'État, qui s'est impliqué dans la définition de la connaissance religieuse depuis les tout premiers temps (c). C'est pourquoi une analyse du contexte extratextuel dans lequel les musulmans ont lu le Coran et des méthodes qu'ils ont employées pour le lire, analyse à la fois herméneutique et historique, est consubstantielle à l'explication des lectures conservatrices qui en sont faites aujourd'hui.

Si le sujet que j'ai choisi suppose l'interconnexion des questions herméneutiques et existentielles – c'est-à-dire l'interconnexion entre la façon dont est produite la signification et la connaissance de la religion – avec l'oppression et l'émancipation des femmes, son traitement dépend largement de ma propre position épistémologique,

en tant que « femme croyante » pour utiliser un terme coranique. Brièvement, cela veut dire que ma croyance en Dieu, plutôt qu'en un humanisme androcentré, détermine mon approche de la connaissance. En fait, dans la mesure où le caractère masculinocentré de l'humanisme a conduit à « l'altérisation » de la femme en prétendant les libérer tous les deux de Dieu, je remets en cause sa pertinence comme cadre de théorisation des droits des femmes même en contextes séculiers.

Deuxièmement, je considère le Coran comme un discours divin (la Parole de Dieu) et, restant fidèle à une vieille tradition de la théologie musulmane, je distingue ce Discours de sa « réalisation terrestre¹⁶ ». Ainsi, ce que je remets en cause n'est pas le Coran mais les interprétations oppressives qui en ont été faites et l'idée sacrilège selon laquelle seuls certains d'entre nous, en l'occurrence des hommes, peuvent en connaître la véritable signification, affirmation qui va implicitement de pair avec la confusion entre le Coran et son exégèse. Enfin, tout en reconnaissant aussi bien l'influence du genre sur la lecture que la nature machiste de l'exégèse des textes sacrés, et ce pas seulement dans l'islam mais dans toute religion, je soutiens que la lecture dépend non seulement de qui lit, de son sexe ou de son genre, mais aussi de la façon dont on lit, de la méthode. Je n'exclus donc jamais la possibilité que les hommes moins que les femmes puissent lire en vue de l'émancipation, et qu'un discours dont l'interprétation et le souci seraient mutuellement partagés par les hommes et les femmes croyants soit par conséquent possible.

En effet, comme l'enseigne le Coran, cela est essentiel si nous voulons encourager le développement de communautés et d'individus moraux. S'exprimer à travers cette perspective, c'est-à-dire parler en tant que musulman dans une société sécularisée qui n'est pas positivement impliquée dans la religion, et encore moins dans l'islam, c'est s'exprimer depuis une position qui est doublement précaire et sujette à se voir opposer des résistances *a priori*. Ainsi, bien que mes lecteurs puissent être conscients de la façon dont le fait que je sois musulmane est consubstantiel à mon propos, il se peut qu'ils soient moins conscients de la mesure dans laquelle leurs propres réactions et leurs propres résistances peuvent naître de la reconnaissance de ce fait. Tout en spéculant sur la nature de ces résistances, je fais l'hypothèse que la mise à jour des préjugés que nous apportons avec nous dans le procédé d'interprétation le rend plus productif.

Représenter l'islam comme religion patriarcale

Les lectures patriarcales du Coran, tout comme les représentations de l'islam comme religion patriarcale, sont connectées, mais je les étudie

séparément, pour plus de clarté. Il pourra sembler plus opportun de commencer par discuter des lectures patriarcales du Coran étant donné que c'est une exégèse patriarcale qui favorise les pratiques régressives et donc les représentations de l'islam comme oppressif. Toutefois, je commencerai par le second point car les lecteurs en sont certainement plus familiers, mais surtout parce que cela me permettra de débiter mon propos en remettant en cause certaines conceptions erronées sur l'islam.

Les représentations patriarcales de l'islam et du monothéisme, bien qu'elles soient communes, peuvent être réfutées à l'aide d'au moins trois arguments. D'abord, elles reposent sur une confusion méthodologique, simple mais grave, entre une religion ou un texte sacré et une lecture particulière – patriarcale – de celui-ci : ainsi, le Discours divin est confondu avec son exégèse (et l'islam avec les musulmans). Le fait que de telles représentations soient utilisées par des féministes est ironique, étant donné que ce sont les féministes qui ont été les premières à théoriser la nature « genrée » des représentations, des lectures et du langage lui-même dans les conditions d'un régime patriarcal existant. Confondre une religion ou un texte sacré avec une de ses lectures spécifiques, c'est ignorer également le principe herméneutique de polysémie du texte, c'est-à-dire le fait que tous les textes sont ouverts à des lectures multiples voire contradictoires puisque chaque texte contient plusieurs significations. Or, si nous pouvons lire un texte de multiples façons, comment est-il possible de soutenir que seul le Coran ne puisse être lu que d'une seule manière et ne propose qu'une série de significations (patriarcales, sexistes...) ? Soutenir que c'est le cas, c'est se placer dans le même camp que les soi-disant « fondamentalistes » qui revendiquent eux aussi un privilège d'interprétation en supposant une monosémie du texte sacré, la fausse idée que le Coran a seulement telle signification qu'ils seraient les seuls à connaître. Ce n'est pas alors seulement l'épistémologie féministe, mais toute épistémologie de l'interprétation qui exige que l'on distingue entre un texte et ses lectures – qui peuvent être erronées –, comme l'a fait la théologie musulmane depuis les tout premiers temps. Toutefois, le fait que l'on puisse lire un texte de multiples manières ne veut pas dire que toute lecture soit également légitime. En effet, la tâche de l'herméneutique, définie de façon variable comme la philosophie, la méthode et la critique de l'interprétation, est de rendre possibles des jugements à propos de la légitimité textuelle et contextuelle des lectures (pour les musulmans, l'idée que toute lecture puisse ne pas être la bonne trouve sa source dans le Coran lui-même).

Les représentations de l'islam comme religion patriarcale sont aussi déterminées historiquement. Comme le révèle une lecture rapide de

l'histoire, les formes même qu'ont prises la discrimination et la misogynie chez les musulmans ne sont pas uniques. Les féministes elles-mêmes ont retracé les processus selon lesquels des croyances et des pratiques misogynes anciennes ont filtré à travers les traditions religieuses juives, chrétiennes, puis finalement musulmanes, en les transformant. Par exemple, Leila Ahmed¹⁷ montre comment une misogynie « préexistante » fut incorporée « sans heurts » à l'islam au cours du Moyen Âge, déterminant le discours sur les femmes et le genre pour les années à venir. D'autre part, Barbara Stowasser¹⁸ détaille le rôle des exégètes musulmans, dont une grande part étaient des convertis d'origine juive ou chrétienne, dans l'introduction d'idées trouvant leur origine dans les traditions bibliques, au moyen de leur exégèse, de leur interprétation du Coran (*tafsir**) et des récits rappelant la vie et les dits du Prophète Muhammed (*Ahadith**). En conséquence, les enseignements du Coran sont recouverts par une exégèse qui les représente souvent de façon fondamentalement erronée. Par exemple, des propos attribués au Prophète affirment qu'Ève fut créée à partir de la côte d'Adam, façon d'établir une « hiérarchie des êtres¹⁹ » fondée sur sa temporalisation, et qu'elle fut responsable de la Chute, péché pour lequel toutes les femmes auraient été punies au moyen d'un accouchement douloureux et par la menstruation. Par contraste, le Coran affirme que la création eut sa source dans un unique *nafs* (féminin pluriel pour « être ») ; il n'affirme pas que l'homme – Adam est un nom générique pour « l'humain » – fut créé avant la femme, qu'elle ne fut qu'un produit de son corps, ou qu'elle fut responsable de la Chute. En effet, il n'y a pas dans l'islam de concept correspondant à la Chute, qui est fondé sur la temporalisation biblique de la séparation entre Dieu et les humains et incarne le moment de leur rupture et de leur aliénation mutuelle²⁰. Dans l'islam, au contraire, l'expulsion des humains hors du paradis par Dieu leur ouvre également la possibilité de recevoir sans mesure la Grâce de Dieu. Le Coran ne traite pas non plus de l'accouchement ou de la menstruation comme de châtiments destinés aux femmes, ni ne s'en sert pour les rendre inférieures aux hommes ou essentiellement impures. De même, la tendance musulmane à nier « la rationalité et la responsabilité morale des femmes » dérive également de « traditions liées à la Bible²¹ » et contredit la définition de la femme et de l'homme par le Coran en tant qu'agents moraux également responsables. Dans la même veine, la représentation musulmane de certaines figures féminines dans le Coran est également « réalisée par l'adaptation de traditions liées à la Bible²² » plutôt que par fidélité aux enseignements propres au Coran.

Le fait que nous recevions de telles traditions et de telles pratiques comme conformes à l'islam est, je crois, un commentaire moins sur

l'islam que sur nos erreurs de lectures et sur notre histoire commune d'Occidentaux musulmans et non-musulmans. Dans le dernier cas évoqué, on pourrait penser que la permanence de nombreuses traditions hostiles aux femmes dans les sociétés musulmanes est un héritage non seulement d'une exégèse scripturale défectueuse, mais aussi des rencontres contemporaines entre des civilisations musulmanes et occidentales non-musulmanes. En d'autres termes, si l'interface entre les deux civilisations durant le Moyen Âge explique la nature essentiellement similaire de la misogynie et de la discrimination qui s'y manifestent à cette époque, l'entreprise moderne du colonialisme occidental peut expliquer la persistance et la spécificité de la misogynie et de la discrimination dans les sociétés musulmanes contemporaines. Afin de simplifier une thèse complexe, on peut dire que le colonialisme occidental, qui vint, selon ses dires, pour nous libérer de notre héritage culturel et religieux, occasionna en fait la radicalisation de certaines pratiques et de certains symboles, notamment le voile, que les musulmans finirent par voir comme des marqueurs identitaires et donc comme des différences par rapport à l'Occident. Dans ce processus, la nature préislamique, voire anti-islamique, de nombre de ces pratiques et symboles fut éliminée. Ainsi, de façon ironique, aussi bien l'assimilation à l'islam d'idées et de coutumes non-musulmanes venues d'Occident que les tentatives pour résister à cette assimilation peuvent expliquer nombre des transmutations et des distorsions qui existent dans l'islam actuellement.

Je ne fais pas ces remarques pour exonérer les musulmans ou pour blâmer universellement l'Occident, l'étranger, pour les maladies des sociétés musulmanes, mais dans l'intérêt de la précision historique et pour dissiper certaines affirmations fausses au sujet de l'islam. La première est que l'exégèse musulmane du Coran reflète fidèlement ses enseignements et les pratiques musulmanes, comme l'idée selon laquelle si l'oppression sexuelle existe dans les sociétés musulmanes, ce doit être parce que l'islam la cautionne. Le fait que les régimes patriarcaux musulmans aient été historiquement oppressifs et aient conçu de façon erronée leurs propres pratiques oppressives comme conformes à l'islam confère naturellement de la crédibilité à de telles idées. Une autre idée fausse est que l'Occident n'a eu aucun rôle dans la formation des pratiques sociales et sexuelles du monde islamique, mythe soutenu par les représentations de l'Islam et de l'Occident comme des réalités mutuellement exclusives et des univers hermétiquement clos séparés l'un de l'autre. Cependant, il y a des limites à l'usage de l'histoire ou de l'Occident comme alibis pour expliquer l'oppression infligée aux femmes dans les pays musulmans, laquelle est, de mon point de vue, largement expliquée par les

mauvaises interprétations des enseignements du Coran de la part des musulmans.

Les interprétations inégalitaires et oppressives du Coran

La plupart des idées hostiles aux femmes chez les musulmans, tout comme les pratiques telles que la circoncision féminine et la lapidation à mort pour adultère, sont antérieures à l'islam et ne trouvent pas leur origine ni ne sont approuvées dans le Coran. Mais cela ne signifie pas que des musulmans n'aient pas tiré du Coran leurs théories inégalitaires qui privilégient les hommes. Plus particulièrement, le traitement différent qui y est fait des hommes et des femmes concernant le mariage, spécifiquement la polygamie, le divorce, le témoignage, l'héritage, etc., est lu comme une preuve que le Coran serait en faveur du patriarcat et des inégalités entre les sexes. Toutefois, ces lectures posent un certain nombre de problèmes.

D'abord, même les féministes, qui ne sont pas toujours d'accord sur la définition de l'égalité des sexes, sont aujourd'hui d'accord sur ce point : « des principes d'égalité simples ont [...] montré leur inadéquation avec la pratique féministe », principalement dans « le domaine de la sexualité²³ ». De plus, des travaux de plus en plus nombreux suggèrent que traiter les hommes et les femmes différemment ne revient pas en soi à les traiter de façon inégalitaire, surtout si les différences de traitement ne reposent pas sur des affirmations ayant trait à la différenciation sexuelle biologique²⁴. Le traitement que fait le Coran des hommes et des femmes n'est pas, en réalité, fondé sur de telles affirmations. Il dépend plutôt des droits et des devoirs des individus dans des situations données. Par exemple, un frère hérite d'une part deux fois plus grande sur la propriété des parents que sa sœur – et une mère deux fois la part du père dans l'héritage de leurs enfants –, mais cette division inégale doit être comprise dans le contexte qui fait que ce sont les maris, et non les femmes, même si elles sont riches, qui ont été chargés d'entretenir leurs familles. De même, la précision dans le Coran que deux femmes peuvent servir de témoin à la place d'un seul homme dans le règlement d'une dette ne signifie pas qu'il considère que le témoignage d'une femme vaut la moitié de celui d'un homme, comme le prétendent des régimes patriarcaux musulmans. Dans le cas, qui tire beaucoup plus à conséquence, d'adultère, lorsqu'un mari accuse sa femme mais est incapable de produire quatre témoins de l'affaire, le Coran donne un poids plus grand au témoignage de la femme au sujet de son propre comportement qu'à celui de l'homme qui s'oppose à elle. Si elle jure de son innocence, il ne peut plus avoir d'autre recours légal contre elle.

De même, l'affirmation selon laquelle Dieu a préféré les hommes aux femmes et leur a donné le pouvoir de les diriger ne peut être soutenue qu'en lisant seulement une partie d'un verset et en interprétant mal trois mots qui s'y trouvent :

Les hommes ont la charge (*qawwamun*) des femmes en raison des avantages que Dieu leur a accordés sur elles, et en raison aussi des dépenses qu'ils effectuent pour assurer leur entretien. (En revanche,) les épouses vertueuses demeurent toujours fidèles à leurs maris pendant leur absence (*qanitat*) et préservent leur honneur conformément à l'ordre que Dieu a prescrit. Pour celles dont vous craignez l'insubordination (*nushuz*), commencez par les exhorter puis ignorez-les dans votre lit conjugal et, si c'est nécessaire, corrigez-les. Mais dès qu'elles redeviennent raisonnables, ne leur cherchez plus querelle. (Sourate 4, verset 34²⁵)

Le premier sens du mot *qawwamun* est celui de « soutien financier », et non de dirigeant, comme le soutiennent Wadud et Azizah al-Hibri. Ce verset donne donc aux maris la responsabilité de soutenir financièrement les femmes dans les cas où ils disposent d'une plus grande part de l'héritage que les femmes ; ils subviennent aux besoins des femmes grâce à cela²⁶. Étant donné que les hommes ne peuvent être « *qawwamun* vis-à-vis des femmes que dans les domaines où Dieu a donné à certains d'entre eux davantage qu'à certaines des femmes, et dans la mesure où leurs dépenses sont concernées, alors, clairement, les hommes en tant que classe ne peuvent être *qawwamun* vis-à-vis des femmes en tant que classe » conclut al-Hibri²⁷. De plus, l'analyse faite par Wadud des mots *qanitat* et *nushuz* montre pourquoi ils ne doivent pas être lus comme se référant à la conduite de la femme à l'égard de son mari, ou comme justifiant qu'il abuse d'elle²⁸.

D'autres exemples illustrent le fait que les musulmans trouvent dans le Coran les ferments de l'inégalité et de l'oppression en généralisant ce qui y est particulier et en le décontextualisant²⁹. Toutefois, en définitive, une exégèse patriarcale ne résulte pas seulement d'une technique herméneutique défectueuse mais également d'une théologie erronée.

Lire la libération à partir du Coran

Une interprétation du Coran et une théologie émancipatrice doivent commencer par la reconnaissance du fait que, étant donné qu'il y a une convergence parfaite entre l'Ontologie divine et le Discours divin, il est nécessaire de connecter Dieu à sa Parole en faisant de « la

Révélation par Dieu de lui-même le point de départ herméneutique à partir duquel on doit lire le Coran³⁰ ». En d'autres termes, puisque la Parole de Dieu et son essence, comme elles sont décrites dans le Coran (l'autoRévélation divine), sont convergentes, il faut fonder notre interprétation de l'une sur la compréhension de l'autre. À ce niveau de mon travail, j'ai exploré les implications exégétiques de seulement trois des attributs de Dieu parmi les 99 nommés dans le Coran, l'Unité de Dieu, sa Justice et son Inimitabilité, que je vais résumer très brièvement.

L'attribut de l'Unité de Dieu (*Tawhid*) stipule que la souveraineté de Dieu, son pouvoir sont indivisibles, ne peuvent être partagés avec d'autres et que personne ne peut revendiquer aucune forme de souveraineté ou de pouvoir qui prétende se situer hors de la souveraineté de Dieu ou qui entre en conflit avec elle. Dans la mesure où les théories de la supériorité masculine agissent de ces deux manières, en établissant des parallèles entre Dieu et les pères ou maris et en présentant les hommes comme des intermédiaires entre les femmes et Dieu, disposant d'un pouvoir sur elles et ayant ainsi droit à leur obéissance, ils violent le concept de *Tawhid* et doivent être réfutés comme anticoraniques.

L'attribut de la Justice de Dieu, d'autre part, affirme que bien qu'il soit « sévère, strict et implacable » dans sa Justice, Dieu « ne commet jamais de *zulm* (injustice) envers quiconque³¹ ». En d'autres termes, Dieu « n'agit pas de façon à transgresser la limite convenable et à violer le droit d'une autre personne³² », ce qui est le sens du mot *zulm* employé dans le Coran. Même en prenant une définition différente du mot *zulm*, il est impossible de considérer que l'inégalité, la discrimination et la haine ne soient pas *zulm*. Dans la mesure où les régimes patriarcaux sont fondés sur ces trois notions, on peut considérer qu'il s'agit d'un cas manifeste de *zulm* et il faut supposer, encore une fois comme un principe herméneutique, que le Coran ne peut le cautionner. Une interprétation qui prétendrait le contraire doit être rejetée dans la mesure où elle attribue l'injustice *zulm* à Dieu.

Enfin, la doctrine de l'Incomparabilité divine, selon laquelle Dieu ne peut être représenté, pousse à rejeter le principe d'engendrement même d'un point de vue linguistique (« Il »). Ceci est capital, car la représentation erronée d'un Dieu père, masculin, renforce la hiérarchie des sexes et l'oppression dans les contextes religieux.

Outre l'autoRévélation divine, le Coran fournit des éléments herméneutiques clés à travers les principes de sacralité du texte, de légitimité contextuelle et de raisonnement analytique. À travers la mise en garde de ne pas le « sectionner en parties³³ » ou de ne pas « changer l'ordre des mots et omettre une partie du message », le Coran affirme son unité textuelle et thématique. On le voit également

dans les éloges que le Coran adresse à ceux qui l'admettent comme venant de Dieu dans son intégralité. De même, l'idée que toutes les interprétations ne conviennent pas ressort dans l'approbation de ceux « *qui écoutent Mes paroles et se conforment à ce qu'elles contiennent de meilleur (sens)* », sourate 39, verset 18, ainsi que dans le blâme de « *ceux qui s'attachent exclusivement aux versets équivoques, recherchant la discorde, prêtant à des interprétations tendancieuses* », sourate 3, verset 7. Nous pouvons émettre des réserves quant aux meilleures significations, mais nous ne pouvons considérer comme « parmi les meilleures » une lecture attribuant à Dieu l'injustice *zulm* pour les raisons précédemment évoquées.

Enfin, le Coran exhorte les croyants à user de leur '*aq*l (entendement, raison) afin de déchiffrer les signes de Dieu, tout en condamnant les anachorètes et les prêtres qui éloignent les gens de Dieu. Ceci expliquerait pourquoi le Coran n'admet aucun clergé, celui-ci pouvant prétendre détenir le privilège de l'interprétation.

Bien que de nombreuses féministes condamnent « l'intransigeant monothéisme » de l'islam, c'est cette inflexible primauté de la Loi divine qui offre les perspectives d'une véritable égalité pour les femmes. Dans la mesure où la Loi de Dieu ne se base pas sur la différenciation sexuelle, elle ne repose pas sur une théorie de l'inégalité des sexes.

Autrement dit, bien que le Coran reconnaisse les différences sexuelles ou biologiques, il n'en fait pas une valeur symbolique ou normative. Il n'établit pas de lien entre le sexe et le genre. Par conséquent, le Coran ne prêche pas ce que Thomas Laqueur nomme « une biologie de l'incommensurabilité sexuelle³⁴ », autrement dit l'idée qu'il y aurait deux sexes opposés, permanents et incommensurables et que la vie culturelle, économique et politique des hommes et des femmes, leurs rôles sociaux, seraient, en quelque sorte, basés sur ces prétendus faits³⁵. Ce modèle à deux sexes, au centre de la misogynie occidentale, présuppose que les différences biologiques, masculines et féminines, les rendent différents sur tous les plans : physique, moral, corporel et spirituel³⁶.

Cette tendance à établir des « distinctions psychosociales » en fonction des différences biologiques³⁷ n'est pas le seul fait des « religions patriarcales » (monothéistes), comme le pensent les féministes, il est également le produit du sécularisme occidental qui prétend aussi que, du fait de leur constitution biologique, les femmes sont intellectuellement et moralement inférieures³⁸. De cette affirmation découle non seulement la confusion entre le sexe et le genre (ses constructions sociales) mais aussi la tendance à théoriser non pas en termes de différences biologiques mais du point de vue d'une opposition dichotomique, ou distinction, autrement dit non pas

comme des contraires (A et B) mais comme des éléments contradictoires A et pas -A³⁹. D'après Élisabeth Grosz, dans les relations régies par la différence pure, un terme est défini par tous les autres, il ne peut y avoir de terme privilégié qui, en quelque sorte, se dispenserait de sa structure (constitutive) et de sa valeur dans ses relations aux autres termes. « Par contre, il résulte des différenciations et des oppositions binaires lorsqu'un terme définit l'autre comme son antithèse. La présence et l'absence d'un terme définit deux positions de façon dichotomique » (souligné par elle). C'est, d'après Grosz, cette seconde notion de différence, en tant qu'opposition binaire, qui caractérise la pensée phallogcentrique. On peut soutenir que ce n'est pas la seule idée de différence sexuelle, illustrée par la référence à deux sexes, qui est phallogcentrique, mais aussi l'idée de similitude à travers la référence à « un sexe » associée aux Grecs de l'Antiquité. Dans ce modèle, hommes et femmes sont ordonnés « selon leur degré de perfection métaphysique », par conséquent, « cette conception ne définit pas l'homme et la femme d'un point de vue organique, mais en fonction de la classe, du rôle social et culturel⁴⁰ ». Cependant dans ce modèle, malgré une catégorisation sociologique et non ontologique des sexes, l'homme est l'Ego (A) et la femme demeure l'Autre (inférieure). Dans les discours patriarcaux modernes, les éléments des deux modèles persistent : la femme est « absence, négativité, le continent sombre, et dans le meilleur des cas, un homme inférieur⁴¹ ». En d'autres termes, la femme est à la fois *différence* et *déficience*.

Le Coran n'adopte pas une vision fondée sur la différence sexuelle ou la similitude qui s'accorderait avec les modèles basés sur un ou deux sexes. Comme le dit Amina Wadud, « la femme n'est pas considérée comme un type particulier d'être humain dans ses thèmes majeurs ; hommes et femmes sont deux catégories appartenant à l'espèce humaine, bénéficiant tous deux de considération et dotés de potentialités similaires ou égales⁴² ». En effet, le Coran nous enseigne que les hommes et les femmes constituent un tout, une parité sexuelle et que leur importance ne réside pas dans la nature spécifique de leur sexe, mais dans la qualité de leur praxis morale. Autrement dit, les seuls critères de distinction entre hommes et femmes dans le Coran sont éthico-moraux et non pas sexuels.

Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous vous avons répartis en peuples et en tribus, pour que vous fassiez connaissance entre vous. En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux. (Sourate 49, verset 13.)

Pour clarifier, c'est l'action morale en conformité avec l'enseignement coranique et non pas l'identité sexuelle qui définit le rôle et la

subjectivité de l'être humain en Islam. Non seulement le Coran n'affirme pas la similitude ou la différence sexuelle – comme dans la tradition patriarcale occidentale où la femme est présentée comme un être inférieur et où il y a incompatibilité, inégalité, démesure entre les deux sexes – mais il n'associe pas non plus le sexe aux significations sociales (genre) ou à des qualités spécifiques⁴³.

En d'autres termes, le Coran ne définit pas les hommes et les femmes selon les attributs du sexe ou du genre, et encore moins en termes d'opposition binaire avec un homme qui serait rationnel et une femme émotionnelle, un homme *Ego* et une femme *Alter*. Dans la mesure où les humains sont issus d'un seul *Ego*, il n'y a pas de véritable ou symbolique *Alter*. Qui plus est, dans la définition coranique de la parité humaine, aucune partie n'est privilégiée. Ce que les enseignements coraniques révèlent très clairement à travers un éventail de questions allant des relations conjugales, de la personnalité morale, à la pudeur sexuelle.

Conformément à la vision coranique des hommes et des femmes comme acteurs moraux égaux, ils sont également tenus aux mêmes normes de comportement moral et il leur est fait la même promesse de récompense pour leur droiture :

Les musulmans et les musulmanes, les croyants et les croyantes, les hommes pieux et les femmes pieuses, les hommes sincères et les femmes sincères, les hommes patients et les femmes patientes, ceux et celles qui craignent Dieu, ceux et celles qui pratiquent la charité, ceux et celles qui observent le jeûne, ceux et celles qui sont chastes, ceux et celles qui invoquent souvent le Nom du Seigneur, à tous et à toutes, Dieu a réservé Son pardon et une magnifique récompense. (Sourate 33, verset 35.)

Dans ce verset, l'idée que le Coran considère les femmes et les hommes comme des acteurs moraux tous deux responsables apparaît aussi dans la désignation des femmes et des hommes croyants comme des *awliya'*, c'est-à-dire protecteurs mutuels, responsables l'un de l'autre :

Les croyants et les croyantes sont solidaires les uns des autres (*awliya'*), ils incitent à la pratique du bien, déconseillent la pratique du mal, accomplissent la salât, s'acquittent de la zakât et obéissent à Dieu et à Son Prophète. À ceux-là, Dieu fera miséricorde, car Il est Omnipotent et Sage. (Sourate 9, verset 71.)

Le Coran ne fait pas la distinction entre le comportement éthique et moral et le potentiel des hommes et des femmes, pas plus qu'il n'en fait entre leurs œuvres. Il ne définit pas les femmes et les hommes sur

la base d'une division sexuelle ou sociale des tâches, ni ne nomme des travaux spécifiques pour les femmes ou pour les hommes. Voilà pourquoi il est difficile, si l'on garde à l'esprit la totalité de l'enseignement coranique, de voir des différences de traitements entre les femmes et les hommes sur certaines questions comme constituant des preuves appuyant l'inégalité des sexes. Au contraire, le Coran nous enseigne une vision radicalement égalitaire de la valeur et de la dignité des femmes qui n'a pas sa comparaison, même dans la pensée moderne.

En fin de compte, comme il apparaît dans les versets ci-dessus, le Coran fait partie des rares livres sacrés qui s'adressent directement aux femmes. Le contexte dans lequel ses versets furent révélés est significatif pour elles. D'après la Sunna* (tradition prophétique), à l'époque de la Révélation, au septième siècle, l'épouse du Prophète, Um Salama, demanda à ce dernier pourquoi le Livre ne s'adressait pas directement aux femmes. Sa question semble avoir été motivée par le mode d'expression coranique et en partie par la langue. Cela nous apprend donc comment le Coran en est venu à s'adresser aux femmes.

Cet épisode, qui montre que certaines femmes avaient un fort esprit critique il y a 1500 ans, révèle comment le langage façonne la subjectivité humaine, soulignant par là même ses limites en tant que médiateur du discours divin. Si le langage n'avait pas d'importance, ou s'il était parfait, Dieu n'aurait sans doute pas répondu à la question d'Um Salama en modifiant son mode d'expression et en faisant des femmes des sujets du discours Divin, plutôt que d'en faire des objets comme dans les discours patriarcaux. La réponse de Dieu aux préoccupations des femmes se reflète non seulement dans la langue du discours mais aussi dans son *contenu* façonné à la lumière de questionnements qu'elles ont elles-mêmes articulés durant le processus de Révélation⁴⁴. De manière encore plus cruciale, la question d'Umm Salama et la réponse de Dieu vont confirmer qu'en Islam la relation entre Dieu et la femme est directe et sans médiation. En allant plus loin encore, elles ouvrent sur la possibilité d'interroger le Discours divin. C'est pourquoi je crois que si nous continuons à poser de vraies questions, le Coran peut encore nous parler aujourd'hui.

Épilogue

L'absence de valorisation des pères et des maris, ainsi que du sexe et du genre comme catégories significatives, et l'insistance du Coran à traiter les hommes et les femmes comme deux moitiés d'une seule paire, sans en privilégier aucune, m'amènent à la conclusion suivante : l'épistémologie du Coran est essentiellement antipatriarcale. En plus d'adopter une vision fondamentalement égalitaire, le Coran fournit

des arguments clairs contre le patriarcat et la discrimination. Voilà pourquoi je crois que les mouvements de lutte pour les droits des femmes dans les sociétés musulmanes trouveront leurs meilleures armes de défense dans le Coran lui-même. En l'occurrence, des adeptes du patriarcat parmi les musulmans tentent de discréditer ces mouvements en les taxant de « féminisme occidental », impliquant ainsi qu'on ne peut contester l'inégalité des sexes et le patriarcat en Islam.

Cependant, on peut relever ces défis de l'intérieur même de l'islam. Toutefois, il arrive que ce soient des femmes musulmanes instruites qui ne le souhaitent pas. Pour une raison que j'ignore, il semble inconcevable à certaines femmes, qui toute leur vie ont subi l'oppression au nom du père ou du Livre Saint, de lire ce même Livre en vue de leur libération. Pour d'autres raisons, nombreuses sont les femmes musulmanes lettrées qui ont aussi tendance à confondre l'islam avec ceux que l'on appelle « les islamistes », avec qui le discours rationnel peut parfois sembler impossible. Il reste, bien sûr, l'importante question des différents contextes dans lesquels les musulmans sont aujourd'hui obligés de lire le Coran ; des sociétés patriarcales et en majorité répressives, des opinions majoritaires bien ancrées ainsi que des États gardent jalousement le monopole du savoir religieux et sont peu enclins à admettre des lectures qui ébranleraient leurs privilèges – ce à quoi conduiraient certainement les lectures antipatriarcales. Néanmoins, les luttes pour l'égalité ont toujours eu un prix, et le prix que les femmes musulmanes vont devoir payer pour se réapproprier leur texte sacré et leur droit à le relire semble modeste au regard de l'importance de retrouver ce que Leila Ahmed a appelé les voix « égalitaires » de l'islam⁴⁵. C'est cette voix du Coran que j'ai tenté de faire résonner ; une herméneutique libératrice qui m'apparaît aujourd'hui essentielle au projet de libération des femmes musulmanes.

Notes

1. Nous tenons à remercier chaleureusement Noor Ali et Julian Michelet pour leur traduction depuis l'anglais de cette version modifiée de l'article « Muslim women and sexual oppression : reading liberation from the Qur'an », initialement paru dans *Macalester International*, vol. 10, été 2001.
2. El-Sohl, Camilla Fawzi and Judy Mabro. *Muslim Women's Choices : Religious Belief and Social Reality*. Oxford : Berg, 1994, p. 1.
3. Les termes « islamiste » et « fondamentaliste » sont très problématiques ; pour le premier, c'est comme si on appelait un juif « judaïste » tandis que le deuxième est tiré d'une expérience typiquement chrétienne.
4. Hussain, Neelam. « Women as objects and women as subjects within fundamentalist discourse. » In *Locating the Self : Perspective on Women and Multiple Identities*, edited by Nighat Khan, Rubina Saigol, and Afiya Zia. Lahore, Pakistan : ASR, 1994.
5. Millett, Kate. *Sexual Politics*. New York : Doubleday and Co., 1970.
6. Rajan, Rajeswari Sunder. *Real and Imagined Women : Gender, Culture and Postcolonialism*, New York : Routledge, 1993, p. 10.
7. Showalter, Elaine, « The feminist critical revolution. » In *Imagining Women : Cultural Representations and Gender*. Edited by Frances Bonner, Lizbeth Goodman, Richard Allen, Linda James, and Catherine King. Oxford : Polity Press, 1992, p. 74.
8. Jacobus, in Showalter, art. cit.
9. Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*. edited and translated by John B. Thompson. Cambridge : University Press, 1981, p. 145.
10. Attribuer un genre à la lecture ne dit rien sur la lecture et, en effet, lorsque les féministes se réfèrent à la nature genrée, il est question de son caractère masculinisé.
11. Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics : Feminist Literary Theory*. New York : Methuen, 1985.
12. Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven Conn. : Yale University Press, 1992, p. 71.
13. Spellberg, D.Z. *Politics, Gender and the Islamic Past : The Legacy of Aisha bint Abi Bakr*. New York : Columbia University Press, 1994, p. 193.
14. Combs-Schilling, M.E. *Sacred Performances : Islam, Sexuality, and Sacrifice*. New York : Columbia University Press, 1989, p. 88.
15. Barlas, Asma. « Believing Women »: *Sex/Gender, Patriarchy and the Quran*. Austin : University of Texas Press, 2002.
16. Van Ess, Josef. « Verbal inspiration ? Language and Revelation in classical islamic theology. » In *The Quran as Text*, edited by Stefan Wild. Leiden : E.J. Brill, 1996, p. 189.
17. Ahmed Leila, *op. cit.*
18. Stowasser, Barbara F. *Women in the Quran : Traditions and Interpretations*. New York : Oxford University Press, 1994.
19. Margaret Hodgson, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964. Hodgson montre comment la temporalisation crée des hiérarchies raciales.
20. Nieuwenhuijze, C.A.O. *Paradise Lost : Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East*. Leiden : E. J. Brill, 1997.

21. Stowasser *op. cit.*, p. 28, 41.
22. *Ibid.*, p. 21.
23. Miles, Angela. *Integrative Feminisms : Building Global Visions, 1960s-1990s*. New York : Routledge, 1996, p. 49.
24. Hekman, Susan. *Gender and Knowledge : Elements of a Postmodern Feminism*. Boston : Northeastern University Press, 1990 et Keddie, Nikki, ed. *Debating Gender, Debating Sexuality*. New York : New York University Press, 1996.
25. Toutes les traductions françaises des versets cités dans cet article sont tirées (et quelque peu modifiées) de *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets* de Mohammed Chiadmi publié aux éditions Tawhid, 2007.
26. In Wadud, Amina. *Quran and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford : Oxford University Press, 1999, p. 70.
27. Barlas, *op. cit.*, p. 18.
28. Wadud, *op. cit.*, p. 71.
29. Voir Wadud et Barlas à propos de la référence dans le Coran au fait de « corriger », entendu comme la restriction d'une pratique répandue, et non comme une invitation à la violence conjugale.
30. Barlas, *op. cit.*
31. *Ibid.*, p. 32 ; souligné dans l'original.
32. Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran : Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo : Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, p. 77, 129.
33. Izutsu, Toshihiko. *The Structure of the Ethical Terms in the Koran : A Study in Semantics*, vol. II. Tokyo : Keio Institute of Philological Studies, 1959, p. 152.
34. Barlas, *op. cit.*
35. Laqueur, Thomas. *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*. Boston : Harvard University Press, 1990, p. 196.
36. *Ibid.*, p. 6.
37. *Ibid.*, p. 5.
38. Millett, *op. cit.*, p. 26.
39. Hewitt, Marsha A. *Critical Theory of Religion : A Feminist Analysis*. Minneapolis : Fortress Press, 1995.
40. Grosz, Elizabeth. *Jacques Lacan : A Feminist Introduction*. New York : Routledge, 1990, p. 124.
41. Laqueur, *op. cit.*, p. 5, 8.
42. Wadud, *op. cit.*, p. 15.
43. Barlas, *op. cit.*, p. 189.
44. Voir Barlas, *op. cit.*, pour une analyse plus complète.
45. *Ibid.*

Deuxième partie

Des Textes aux contextes : un mouvement transnational

Le féminisme musulman en Europe : « activisme textuel » et engagement transnational

Malika Hamidi

Malika Hamidi est engagée au sein de diverses dynamiques associatives depuis plus de quinze ans. Elle est directrice générale du think tank European Muslim Network (EMN) à Bruxelles (www.euro-muslims.eu), membre du comité scientifique du Colloque international des musulmans de l'espace francophone (CIMEF) et siège au comité consultatif du Parlement des religions du monde 2014. Elle a été élue Women Inspiring Europe Weekly 2012, événement organisé par l'Institut européen pour l'égalité entre les genres (EIGE) et soutenu par la Commission européenne. Elle achève actuellement un doctorat en sociologie sous la direction de Fhrad Khosrokhavar à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) de Paris. Dans sa thèse, elle s'intéresse à l'émergence d'un mouvement de pensée féministe musulman transnational. Elle contribue ainsi depuis plusieurs années au débat concernant la question du féminisme islamique et de l'identité musulmane en Europe.

Ces deux dernières décennies, la question du genre en Islam s'est transformée en un véritable mouvement transnational de pensée et d'action féministe islamique. C'est au début des années 2000, en Europe, que l'on observe l'émergence d'une identité hybride à la croisée de l'appartenance religieuse et d'une nouvelle conscience féministe. Certaines versions de ce discours ont été qualifiées de *féminisme musulman*. Néanmoins, cette expression est contestée aussi bien par les musulman-e-s que par les féministes, qui la considèrent comme opposée à leurs positions et idéologies respectives. De leur point de vue, le concept de *féminisme musulman* est contradictoire et relève d'une antinomie indépassable. Pourtant, c'est bien à partir d'une identité plurielle que des femmes musulmanes intellectuelles et/ou engagées donnent une vigueur nouvelle à ce mouvement de réforme qui, à l'aube du XXI^e siècle, devient un enjeu majeur dans les sphères religieuses, politiques et intellectuelles d'Europe. Ces femmes

s'engagent dans ce que nous appellerons un « activisme textuel et contextuel » à travers une double stratégie. D'une part, elles élaborent une herméneutique féministe islamique pour une approche interprétative contextualisée des sources scripturaires de l'islam. D'autre part, la dimension transnationale de leur engagement permet la transmission de leur pensée et, plus généralement, de l'action des féministes musulmanes en Europe et au-delà.

Le mouvement féministe européen à l'aube d'une nouvelle ère

Même si le concept semble progressivement se développer un peu partout en Occident, les femmes musulmanes sont encore minoritaires en Europe à se définir dans les termes du féminisme musulman. Néanmoins, l'engagement des féministes musulmanes européennes a réussi à atteindre les mouvements féministes dont elles se réclament. Cet engagement prend, en effet, à la fois la forme d'un processus d'individuation de femmes se libérant d'une culture patriarcale sacralisée par un islam traditionnel, et celle d'une lutte contre les discriminations et pour une réelle égalité entre les citoyens quelles que soient leurs origines culturelles ou culturelles. Pourtant, certains groupes féministes européens opposent un déni de légitimité à ces femmes. Les représentations sociales de la femme musulmane européenne tels qu'elles apparaissent dans l'idéologie coloniale féministe semblent avoir un impact sur l'appréhension du concept de *féminisme musulman* par certaines de ces féministes en Europe. Cette vision stéréotypée nous renvoie à la substance d'un discours qui se revendique universaliste mais qui essentialise le statut des femmes musulmanes pour justifier une posture de supériorité en termes de projet d'émancipation. C'est ce que Christine Delphy¹ appelle l'imbrication du sexisme et du racisme. Cette mouvance considère la femme musulmane comme étant l'Autre, utilisant la terminologie classique de l'opprimée, de l'inférieure, de la femme traditionnelle, voilée.

Bien que faisant partie intégrante du paysage européen, l'islam ne cesse d'être questionné. Sa composante féminine l'est de façon singulière : constamment interpellée sur différents thèmes, la femme de confession musulmane est plus que jamais invitée à produire un discours clair sur le sens et les expressions de sa spiritualité, ainsi que sur les termes et les enjeux de sa participation sociale en accord avec ses références religieuses. Le contexte international et la vague d'islamophobie qui traverse les sociétés européennes renforcent une vision réductrice et erronée de ces femmes qui rend peu justice à la

pluralité constitutive de la femme musulmane. Cette nouvelle génération de femmes ne souhaite plus être perçue comme une minorité aspirant à être reconnue dans la société civile ; les femmes musulmanes se revendiquent comme sujets de leur propre histoire aux côtés d'autres femmes avec qui elles partagent des luttes analogues.

Elles s'appuient sur le religieux pour défendre leur droit à l'instruction, au travail, à plus d'équité. Estimant que des coutumes archaïques sont venues, au cours des siècles, léser les femmes musulmanes des privilèges que l'islam, dans son essence, leur avait accordés, elles relèvent le défi de promouvoir une véritable solidarité féminine. En empruntant des voies qui souvent étonnent, elles redéfinissent leur identité en développant une double stratégie d'émancipation : d'une part, elles promeuvent une interprétation autonome des Textes dans une perspective féministe et, d'autre part, elles développent un discours citoyen pour lutter contre toutes les formes de discrimination et retrouver les termes d'une véritable émancipation, fidèle aux valeurs universelles.

« Occidentales et musulmanes » : une identité en construction, une dynamique féministe en action

La deuxième génération de femmes musulmanes vivant en Occident est souvent tiraillée entre les pratiques culturelles du pays d'origine de parents ayant émigré et le mode de vie de leur nouveau pays. Le féminisme musulman aide ces femmes à extraire le culturel du religieux et leur permet une approche islamique de la question de l'égalité des sexes et une compréhension de leur propre potentiel. C'est ce que remarque Tariq Ramadan² dans son ouvrage, *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*³, et plus précisément dans le chapitre « Naissance d'un féminisme musulman ». Il relève qu'une réforme de la question du statut des femmes s'opère actuellement autour de trois principaux axes :

- alors que la majorité des ouvrages abordaient la femme sous l'angle de ses « fonctions » (en tant que fille, épouse ou mère), aujourd'hui s'impose l'exigence de parler de la femme en tant qu'« être » en se préoccupant davantage de sa psychologie, de sa nature et de sa spiritualité et c'est à partir de cette nouvelle approche qu'il convient de « relire » le Coran ;

- conséquence du premier axe, il existe un renouveau dans le discours qui désormais se veut émancipateur tout en restant fermement ancré dans le paradigme religieux ; les femmes deviennent actrices de changement, elles questionnent certaines interprétations erronées tout en restant fidèles au message de l'islam ;

– le dernier axe est la « visibilité » de cette composante féminine dans toutes les sphères de la société et avec laquelle les autres féministes se doivent aujourd’hui de composer.

Le discours des féministes musulmanes en Europe s’inscrit dans un cadre purement et simplement islamique, mais il est aussi important de mettre en évidence qu’il s’agit d’un féminisme à l’intérieur du « féminisme ». Il part d’une appartenance religieuse pour arriver à des principes universels, il « part des particularités pour défendre des valeurs communes⁴ ». Par le biais d’une participation active dans les sociétés musulmanes et non musulmanes, les féministes musulmanes proposent un autre modèle de femme libre et émancipée dont la source reste l’islam. Elles organisent leurs luttes pour les droits humains sur plusieurs fronts. En ce qui concerne les discriminations qu’elles vivent au sein de leur propre communauté de foi et parfois auprès d’autres hommes (la question des mariages forcés⁵, les violences conjugales, la question de la virginité au mariage, etc.), elles s’appuient sur la réinterprétation du Coran dans une perspective féministe. D’autre part, elles affirment le principe « dialogique » entre l’universel et la spécificité culturelle ou culturelle en ayant une exigence de reconnaissance citoyenne égalitaire. C’est à partir d’une appartenance religieuse, d’une histoire et d’une mémoire qu’elles revendiquent des normes communes de droit, de justice et de citoyenneté sur tous les plans.

Le féminisme musulman en débat public

C’est à partir de 2003 que les femmes musulmanes européennes francophones (militantes, cadres associatives, conférencières, etc.) commencent à s’intéresser et à questionner le concept de féminisme musulman. Celui-ci suscite de nombreux débats entre les partisans et les opposants à l’intérieur même des sphères associatives musulmanes. Deux événements majeurs ont permis de rassembler un certain nombre de ces cadres associatifs et intellectuel-le-s autour du projet féministe musulman, notamment en Belgique et en France. L’organisation d’un colloque au Parlement européen à Bruxelles et d’un séminaire de formation à Paris ont ainsi largement contribué à la normalisation, à la connaissance et à la reconnaissance de ce nouveau courant en plein essor.

En 2004, à l’occasion de la Journée internationale de la femme, le collectif Femmes musulmanes d’Europe s’empare de la question en organisant un débat au Parlement européen à Bruxelles : « Musulmanes féministes : du paradoxe à la réalité ». Ce collectif de femmes musulmanes européennes, issu de la plateforme interassociative Présence musulmane proche de Tariq Ramadan, avait

par ailleurs participé à des séminaires de formation dispensés par ce dernier sur « la naissance d'un féminisme islamique ». Inspiré par cet état d'esprit, le collectif organisa donc ce débat sous le parrainage de la députée des Verts Alima Boumedienne-Thiery et avec la participation, entre autres, de Christine Delphy (féministe française et chercheuse au CNRS), Saida Kada (présidente de Femmes françaises et musulmanes engagées), Tariq Ramadan et Marina Da Silva (membre fondatrice du Collectif des féministes pour l'égalité). Le colloque souhaitait mettre en exergue l'idée qu'un certain nombre de citoyennes européennes de confession musulmane étaient actrices de leur propre émancipation tout en ayant des assises fermes à l'intérieur du cadre de référence islamique. En 2003, à travers l'organisation d'un séminaire de formation à Paris, Tariq Ramadan avait encouragé l'autonomisation et l'émergence d'une dynamique de femmes construisant un discours ancré dans une compréhension renouvelée du lien qu'elles entretiennent avec leur culture, leur religion et leur féminité.

Cette dynamique, présente tant dans le monde musulman qu'occidental, doit être analysée comme un point de départ devant permettre aux femmes musulmanes, non seulement de se réapproprier le débat religieux et de revendiquer leurs droits, mais également, à terme, de s'inscrire dans les mouvements internationaux de femmes et d'apporter leur contribution à un féminisme « global » pour un monde socialement plus juste et plus équitable. Ces femmes qui souhaitent être artisanes de leur propre liberté, qui participent aux débats de société et promeuvent un discours citoyen de plus en plus construit, restent toutefois confrontées à un double obstacle. Sur le plan intracommunautaire, elles doivent se battre pour faire valoir leurs droits à une existence en tant que femmes de foi, hors des contours de l'espace domestique, tout en revendiquant une approche théologique. Car une interprétation autonome et renouvelée des textes de l'islam dans une perspective féminine peut garantir la liberté et l'épanouissement de la femme à l'intérieur même de son propre champ de références religieux. Sur le plan extracommunautaire, elles sont confrontées à la stigmatisation et aux préjugés qu'elles doivent combattre pour revendiquer une citoyenneté à part entière.

Du local au transnational : le cas du GIERFI

Ces dernières années, la mobilisation transnationale est devenue une des stratégies des féministes musulmanes pour diffuser et transmettre ce « discours d'un nouveau genre », cette pensée critique. Très peu d'études font référence à la manière dont le dialogue, l'échange, la solidarité et la communication entre femmes musulmanes façonnent

leur activisme et, à travers leur identité religieuse, permettent la diffusion de la pensée féministe musulmane au niveau international. Le transnationalisme devient un outil de pouvoir. L'apparition de réseaux féministes est le fruit du développement des nouvelles techniques de communication et d'information qui permettent aux femmes musulmanes du monde entier de partager et de faire circuler le savoir. Ce phénomène, qui mène du local au transnational, crée de nouvelles formes de questions, de revendications et d'engagements politiques, mais il permet également l'émergence d'une nouvelle *société civile* sans frontière qui génère de nouveaux rapports et de nouveaux liens de solidarité entre groupes engagés dans le processus de globalisation au travers du projet féministe musulman.

C'est dans cet état d'esprit que le réseau international GIERFI⁶ a vu le jour en 2007. Il rassemble des intellectuelles et activistes principalement dans le monde francophone (France, Canada, Belgique) mais aussi dans le monde musulman (Maghreb et Moyen-Orient). Il est présidé par Asma Lamrabet, intellectuelle musulmane réputée internationalement pour son travail de réflexion concernant la relecture des textes sacrés à partir d'une perspective féminine et féministe. C'est au sein de l'éminente institution religieuse de la Rabita, au Maroc, et en présence de son secrétaire général monsieur Abbadi, que les premières réflexions du réseau GIERFI ont été lancées. Cette rencontre a été qualifiée « d'historique » car les féministes musulmanes du réseau ont brisé un tabou : l'intrusion de la gent féminine dans la sphère religieuse. L'engagement d'Asma Lamrabet au sein du réseau GIERFI est le trait d'union entre la théorie et la pratique, entre l'élaboration d'un discours qui a façonné cette identité hybride et les musulmanes occidentales. Il s'est agi de réfléchir à des stratégies pour traduire sur le terrain cette « nouvelle pensée ». À travers cette sphère publique émergente, le GIERFI et les féministes musulmanes occidentales deviennent les catalyseuses de la transformation de la pensée musulmane relative à la question du genre. Elles sont dans une position unique pour contribuer à la promotion d'une pensée alternative sur les femmes en Islam dans les débats contemporains.

Cette « communauté interprétative » partage la même vision et diffuse cette « nouvelle pensée » dans les cercles intellectuels et militants en Europe grâce à la solidarité et à l'échange transnationaux. L'action et la pensée critique des féministes musulmanes européennes, alliées aux mouvements transnationaux, ont des conséquences sur le terrain grâce à l'émergence d'un leadership féministe politique et religieux déterminé à faire appliquer ces réformes, mais aussi à l'existence d'une culture politique et sociale axée autour de la justice, de la tolérance et de l'engagement civique.

En définitive, questionner et dépasser les « modèles » parfois imposés devraient permettre de débattre des principes et des valeurs communes à toutes les femmes. En Europe, il s'agirait de relever un défi : celui de s'engager, musulmanes ou non musulmanes, ensemble contre toutes les formes d'oppression, des violences conjugales à la marchandisation du corps de la femme, et de développer cette alliance féministe tout en respectant les différentes stratégies de libération. Dans le contexte européen, cette solidarité apparaît fragile à concevoir car ce mouvement de réforme reste marginalisé du fait de sa spécificité religieuse. Pourtant, c'est à partir d'un mouvement de résistance pensé autour de valeurs universelles que les féministes musulmanes européennes souhaitent construire l'outil associatif transnational pour lutter contre toutes les formes de violences et de discriminations dans une unité et une alliance repensée et renouvelée.

Notes

1. Delphy C., *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*, La Fabrique, 2008.
2. Professeur d'études islamiques contemporaines à l'université d'Oxford (Oriental Institute, St Antony's College). Il enseigne également à la faculté de théologie d'Oxford et est président du think tank (groupe de réflexion et d'action) European Muslim Network (EMN) à Bruxelles.
3. Ramadan T., *Les Musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*, éd. Sindbad, 2003, 383 pages.
4. Ramadan T., « Musulmanes féministes, du paradoxe à la réalité », colloque au Parlement européen, 5 mars 2004.
5. En mai et juin 2008, la municipalité de Rotterdam et la plateforme néerlandaise d'organisations musulmanes SPIOR (Stichting Platform Islamitische Organisaties Rijnmond), en collaboration avec le professeur Tariq Ramadan et le collectif European Muslim Network, ont pris l'initiative commune de lancer une campagne européenne de sensibilisation intitulée « Main dans la main contre le mariage forcé ». Cette campagne avait pour objectif de dénoncer de l'intérieur de la communauté musulmane cette pratique ancestrale et culturelle qui n'a rien à voir avec l'essence même de l'islam qui, par ailleurs, interdit cette pratique.
6. Groupe international d'étude et de réflexion sur les femmes en Islam : l'objectif principal du groupe de réflexion est de promouvoir une pensée alternative sur la question des femmes en Islam dans les débats contemporains en Occident et dans le monde musulman. Le groupe a son siège à Barcelone, il est membre du Conseil national des femmes de Catalogne affilié au gouvernement catalan. Il rassemble en son sein des intellectuelles, théologiennes, universitaires et représentantes des sociétés civiles provenant d'Europe, d'Amérique du Nord, Afrique subsaharienne et du Maghreb. (www.gierfi.com)

Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran¹

Ziba Mir-Hosseini

Intellectuelle iranienne et figure majeure du féminisme islamique, Ziba Mir-Hosseini est l'une des fondatrices du réseau international Musawah, Mouvement global pour l'égalité et la justice dans la famille musulmane (www.musawah.org). Anthropologue du droit, elle est spécialisée en droit musulman, genre et développement. Elle est diplômée de l'université de Téhéran et a obtenu un doctorat d'anthropologie sociale à l'université de Cambridge. Parmi ses travaux majeurs sur les questions de genre en Iran, elle a notamment publié Islam and Gender : The Religious Debate in Contemporary Iran chez Princeton University Press en 1999.

Les juristes musulmans soutiennent, et tous les musulmans croient, que la justice et l'égalité sont des valeurs intrinsèques et des principes cardinaux de l'islam et de la *shari'a**. Si tel est le cas, pourquoi, dans un État qui prétend reposer sur la *shari'a*, la justice et l'égalité ne se reflètent-elles pas dans les lois qui régulent les relations de genre et les droits des hommes et des femmes ? Pourquoi les textes jurisprudentiels islamiques – qui définissent les termes de la *shari'a* – traitent-ils les femmes comme des citoyennes de second degré et les placent sous la domination masculine ?

J'ai été amenée à me poser ces questions en 1979, lorsqu'une révolution populaire dans mon pays, l'Iran, a transformé ma vie personnelle et intellectuelle. Comme la plupart des femmes iraniennes, j'ai fermement supporté la révolution de 1978-1979 croyant en la justice de l'islam, mais lorsque les islamistes ont renforcé leur emprise sur le pouvoir et fait de la *shari'a* (selon leur interprétation) la loi du pays, je suis devenue une citoyenne de seconde zone. Cela m'a conduit à réaliser qu'il n'y aurait pas de justice pour moi, femme musulmane, tant que le patriarcat serait justifié et soutenu au nom de l'islam. Les interprétations dominantes de la *shari'a* ne reflètent pas les valeurs et les principes que j'estime être au cœur de ma foi.

Trente ans plus tard, je revisite ces questions à la lumière de deux

facteurs apparus ces dernières années : l'émergence de voix féministes et académiques en Islam, et l'essor d'un mouvement populaire pour les droits civiques en Iran. En ce nouveau siècle qui a commencé avec l'unilatéralisme agressif des politiques menées par les superpouvoirs en direction du Moyen-Orient et de l'Asie du Sud-Ouest, incluant les interventions militaires en Afghanistan et en Irak qui ont été justifiées par une rhétorique de « promotion de la démocratie » et des « droits de l'homme », ces questions sont devenues urgentes.

Il y a deux éléments majeurs à l'appui de la démonstration qui suit. Premièrement, l'une des conséquences paradoxales et involontaires de la réintroduction de la *shari'a* par les islamistes en Iran, et leur tentative de renforcer ses mandats prémodernes, a permis l'ouverture d'un dialogue entre la loi islamique et le féminisme. Ce dialogue est devenu à son tour un catalyseur pour l'émergence de nouvelles voix réformistes et féministes qui sont en train de changer de l'intérieur les termes de référence des discours islamiques. Deuxièmement, sans la démocratisation et la modernisation de la vision juridique musulmane, la quête des femmes musulmanes pour l'égalité des droits ne peut pas progresser. Nous avons besoin de transcender les dichotomies idéologiques telles que « islam » *versus* « droits de l'homme », ou « féminisme laïque » *versus* « féminisme religieux ». Ces dichotomies sont à la fois fausses et arbitraires ; toutefois, elles ont été invoquées pour obscurcir les réels clivages et luttes de pouvoir : entre despotisme et démocratie, entre patriarcat et égalité de genre.

Approche et cadre conceptuel

Tout d'abord, une remarque sur ma position et mon cadre conceptuel s'impose. En effet, il est nécessaire de formuler clairement sa position car aussi bien les médias et les discours populaires que la majeure partie des discussions académiques sur « l'islam et la femme » usent massivement de la rhétorique, sous couvert de « réalité » ou d'« érudition ». Une vision monolithique de l'islam domine toujours à la fois les discours populaires et académiques². Trop souvent, nous entendons des déclarations qui commencent par « l'islam est », « le Coran dit » ou « selon la Loi islamique ou la *shari'a* ». Trop rarement, ceux qui parlent au nom de l'islam admettent que leur propos n'est rien d'autre qu'une opinion ou interprétation parmi bien d'autres. Les textes sacrés, et les lois qui en sont tirées sont des objets d'interprétations humaines. De plus, ceux qui parlent de l'islam, ou même de « religion » en faisant le lien avec l'islam, échouent à faire une distinction maintenant admise lorsque l'on parle de religion dans d'autres contextes, à savoir entre la foi (et ses valeurs et principes) et la religion organisée (institutions, lois, pratiques). Le résultat est

l'envahissante polémique/rhétorique qui, soit glorifie la foi sans reconnaître les horreurs et les abus perpétrés en son nom, soit la condamne en l'assimilant à ces abus. Bien sûr, la foi et l'organisation religieuse sont liées, mais elles ne sont pas identiques, contrairement à ce qu'implique la confusion de ces dernières sous le label « islamique » ou « religieux ».

Bien que l'approche et l'analyse qui sont les miennes soient celles d'une chercheuse formée à l'anthropologie sociale, je ne prétends pas être une observatrice détachée³. En tant que femme musulmane croyante, je suis une actrice engagée dans les débats autour du problème de l'égalité de genre dans la loi. Je situe mon analyse à l'intérieur de la tradition juridique musulmane, en invoquant au sein de cette tradition une distinction cruciale qui a été déformée dans les temps modernes, lorsque les États-nations ont créé des systèmes juridiques uniformes et ont réformé et codifié de façon sélective les éléments de la Loi islamique relative à la famille, et lorsque de nouvelles formes d'islam politique utilisant la *shari'a* comme idéologie ont émergé. Il s'agit de la distinction entre *shari'a* et *fiqh**⁴.

La *shari'a*, signifiant littéralement « la voie », est selon la croyance musulmane la totalité de la volonté divine telle qu'elle a été révélée au Prophète Muhammed. Le *fiqh*, la science de la jurisprudence, signifiant littéralement « compréhension », est la tentative humaine de discerner et d'extraire les règles de loi à partir des sources sacrées de l'islam, c'est-à-dire le Coran et la Sunna* (le comportement du Prophète, tel que rapporté par les *hadiths**, traditions). En d'autres termes, alors que la *shari'a* est sacrée, universelle et éternelle, le *fiqh* est humain et – comme tout autre système de jurisprudence – sujet au changement. Le *fiqh* est souvent faussement assimilé à la *shari'a* dans les discours populaires musulmans mais aussi par les politiques et les spécialistes académiques et juridiques et ce, souvent à des fins idéologiques. Ainsi, ce que les islamistes et d'autres affirment être « l'autorité de la *shari'a* » (par conséquent divine et infaillible) est le résultat du *fiqh*, spéculation et extrapolation juridique (par conséquent humaine et faillible). Les textes du *fiqh*, qui sont patriarcaux dans l'esprit comme dans la lettre, sont fréquemment invoqués comme relevant de la « loi de Dieu », comme un moyen de réduire au silence et de frustrer la recherche de cette justice universelle par les musulmans – où justice et égalité juridiques sont intrinsèques.

Je soutiens qu'il est essentiel de mettre cette distinction en évidence, et d'attirer l'attention sur ses ramifications épistémologiques et politiques. Elle est à la base de l'émergence d'écoles de loi islamique variées et d'une multiplicité de positions et d'opinions en leur sein. Elle me permet aussi – en tant que musulmane – d'argumenter en faveur de l'égalité des genres dans le cadre de ma

foi⁵. Je suis convaincue du fait que les interprétations patriarcales de la *shari'a* peuvent et doivent être mises au défi au niveau du *fiqh*, qui n'est rien d'autre que la compréhension humaine de la volonté divine, c'est-à-dire ce que nous sommes en mesure de comprendre de la *shari'a* dans ce monde et au niveau juridique. En d'autres termes, la *shari'a* est l'idéal transcendantal qui incarne la justice de l'islam et l'esprit des Révélations coraniques. Cet idéal transcendantal, qui condamne toute relation d'exploitation et de domination, est à la base de la quête de justice des femmes musulmanes et de la critique des constructions patriarcales des relations de genres que l'on peut trouver non seulement dans le vaste corpus des textes jurisprudentiels mais aussi dans les lois positives dont on prétend que leurs origines se trouvent dans les textes sacrés.

La république islamique en Iran : un projet paradoxal

En 1979, une version de la vision islamiste a été réalisée en Iran. Une révolution populaire a mis fin à « 2500 ans de monarchie » et, sous la forme d'une combinaison particulière de théocratie et de démocratie, a donné naissance à une république islamique sans précédent dans l'histoire islamique. L'autorité religieuse et l'autorité politique convergeaient, et l'État s'est lancé dans un processus violent d'islamisation de la loi et de la société basée sur sa compréhension de la *shari'a*.

Pourtant, trois décennies plus tard, la société iranienne est plus « laïque » et, à certains égards, plus démocratique et « moderne » qu'elle ne l'était avant la révolution ; et – contrairement à ce qui se passe dans les autres pays du monde musulman – l'idéologie islamiste a perdu beaucoup de son soutien populaire et de son éclat politique. Il existe un mouvement populaire pour les droits civiques qui est partisan d'une interprétation égalitariste et démocratique de la *shari'a*, et qui aspire à une séparation progressive mais nette des institutions religieuses et de l'État – si ce n'est de la politique et de la religion. Il existe un mouvement populaire dynamique et audacieux de femmes qui s'efforcent d'obtenir des droits égaux dans la loi et dans la société.

Pourquoi et comment cette théocratie a-t-elle produit sa propre antithèse ? Pour comprendre le paradoxe qu'est l'Iran aujourd'hui, il faut avoir à l'esprit les deux défis principaux auxquels la république islamique a dû se confronter depuis sa naissance : les exigences en termes de démocratie et en termes de droits des femmes. Ces deux défis incarnent l'essence d'une tension inhérente à la quête d'un État islamique à l'époque moderne, tension qui est devenue, dès le début des années 1990, un catalyseur puissant pour transformer la république islamique de l'intérieur.

Les fondateurs de la République islamique d'Iran ont fait deux suppositions générales. Premièrement, que les gens pouvant choisir librement choisiraient l'« islam » et voteraient ainsi pour les ecclésiastiques comme interpréteurs et gardiens de l'islam. Deuxièmement, que ce qui fait qu'un État est « islamique » est l'adhésion à la *shari'a* et sa mise en œuvre. La nouvelle Constitution prévoyait aussi bien des institutions et des principes démocratiques qu'« islamiques ». Ainsi, certaines institutions, dont le Parlement et la présidence, sont élues directement par le vote populaire, mais elles sont subordonnées à la surveillance et au veto cléricaux qui s'exercent à travers le concept et l'institution de la Justice au pouvoir (*Vali-ye Faqih*), qui a donné à l'ayatollah Khomeiny un mandat pour gouverner, ainsi qu'à travers le Conseil des gardiens (*Shura-ye Negahban*) de juristes islamiques chargé de veiller à ce que la législation du Parlement n'aille pas à l'encontre de la Constitution et de la *shari'a*⁶.

En pratique, alors que la ferveur révolutionnaire tombait, aucune des suppositions initiales des fondateurs de la Constitution ne s'est avérée aussi exacte ou précise que ce qu'ils avaient espéré, et le système s'est fissuré rapidement. Soit la notion d'« islamique », telle qu'elle avait été définie par les ecclésiastiques au pouvoir, devait s'adapter aux exigences politiques d'une démocratie moderne, soit le choix du peuple devait être restreint ou contourné, ce qui signifiait trahir les idéaux de la révolution et perdre le soutien populaire duquel le nouveau régime tirait sa légitimité. L'histoire de la république islamique est racontée ainsi, à savoir comment les dirigeants ont réussi à régler ce problème basique de légitimité ; et leur succès ou échec a été mesuré par les élections générales habituelles.

Une partie importante de cette histoire n'a été que désillusion avec la politique du « retour à la *shari'a* ». Comme dans d'autres États (Pakistan, Soudan et Arabie Saoudite) qui revendiquent la même chose, concrètement, ce « retour à la *shari'a* » n'a équivalu à guère plus qu'à l'imposition d'un code vestimentaire pour les femmes et à l'application d'un modèle de relations sociales dépassé, patriarcal et tribal à travers des tribunaux chargés d'affaires pénales et de disputes familiales. Les résultats ont tellement été coupés des réalités sociales de l'Iran contemporain, du sens de la justice du peuple et des aspirations des femmes, qu'aussi bien les ecclésiastiques que les laïcs ont dû revoir les notions de la *shari'a* comme corpus de lois inaltérable et redéfinir leur relation à celui-ci.

Ça n'a été nulle part aussi évident que dans le domaine de la loi de la famille, le champ le plus développé du *fiqh*, où la frontière entre « sacré » et « temporel » s'est le plus estompée. L'un des premiers communiqués qu'a fait paraître le bureau de l'ayatollah Khomeiny, le

26 février 1979, soit à peine deux semaines après la chute du régime Pahlavi, annonçait la restauration de la « loi familiale de la *shari'a* » avec le démantèlement de la loi de protection de la famille et le rétablissement des dispositions du *fiqh* pour le mariage et le divorce (codifiées en 1935 comme constituant le code civil iranien⁷). La loi de protection de la famille de 1967 (amendée en 1975) abolissait le droit des hommes au *talaq* (divorce unilatéral), restreignait leur droit à la polygamie et plaçait les hommes et les femmes plus ou moins à égalité en termes d'accès au divorce et de droit de garde de l'enfant.

Le bureau de Khomeiny a prétendu avoir restauré la *shari'a* pour « protéger la famille » et réaliser « le statut élevé des femmes en Islam ». Mais ce n'est pas la façon dont les femmes perçurent et expérimentèrent ces changements. En octobre 1980, lorsque j'ai commencé à assister aux sections des nouveaux tribunaux familiaux de Téhéran, alors présidés par des juges islamiques, les femmes qui comparaissaient étaient surprises d'apprendre que leurs époux pouvaient désormais divorcer sans s'assurer d'abord de leur consentement. Certaines restaient incrédules et demandaient à plus d'une reprise au juge : « Peut-il vraiment demander le divorce, si je ne suis pas d'accord ? Est-ce là ce que dit la *shari'a* ? » En 1985, lorsque j'ai recommencé à assister aux comparutions devant les tribunaux, même si elles n'étaient plus incrédules, les femmes insistaient pour exprimer leur mécontentement. Certaines profitaient de chaque occasion pour rappeler au juge musulman son rôle de gardien de la *shari'a*, et l'injustice d'un système qui ne pouvait leur offrir aucune protection. Il était fréquent d'entendre des femmes demander au juge « Est-ce de cette façon que l'islam honore les femmes ? Est-ce là la justice de l'islam que de faire en sorte qu'il puisse disposer de moi maintenant que j'ai perdu ma jeunesse et me remplacer par une femme plus jeune ? » À ces questions, les juges n'avaient pas de réponses, surtout lorsqu'un homme insistait pour exercer son droit de divorcer d'une femme qui dépendait entièrement de lui, qui n'avait aucune autre source de revenu et nul autre endroit où aller. Certains juges – mais certainement pas tous – connurent un dilemme moral. Non seulement ils étaient les témoins quotidiens des plaintes des femmes, mais ils ne pouvaient s'empêcher de se sentir eux-mêmes impliqués. Les juges musulmans de ces tribunaux que je fréquentais dans les années 1980 me disaient toujours que j'avais choisi le mauvais lieu pour apprendre ce qu'était la *shari'a*. « Vous devriez aller aux séminaires, disaient-ils, lire les textes du *fiqh* et en discuter avec les *'ulémas** ; les tribunaux n'ont rien à vous apprendre en ce qui concerne la *shari'a*. »

En 1997, lorsque je suis retournée aux tribunaux de Téhéran pour faire un film documentaire sur le divorce⁸, il n'y avait que peu de

traces de l'idéalisme que j'avais trouvé dans les années 1980. Depuis lors, le renforcement des notions patriarcales de mariage et de divorce dans le *fiqh* avait créé de tels dégâts dans la vie familiale, un tel tumulte parmi les femmes, que le gouvernement avait été forcé de restaurer presque toutes les réformes qui avaient été démantelées du jour au lendemain par le seul communiqué mentionné plus haut du bureau de l'ayatollah Khomeiny. Ce fut fait par le biais d'une série de mesures législatives et de dispositifs procéduraux dont l'esprit et la logique juridique étaient, en un mot, de protéger et de récompenser ces femmes qui ne représentaient pas un défi déclaré à la philosophie patriarcale de la loi islamique telle que définie par les juristes musulmans classiques. Pour exercer son prétendu droit islamique au divorce, un homme doit à présent obtenir le consentement de sa femme ou lui payer une compensation considérable⁹.

Loin de produire les résultats escomptés – c'est-à-dire l'harmonie maritale ou une génération d'épouses dociles – le « retour de la *shari'a* » a davantage mis en évidence et accentué le gouffre entre les suppositions juridiques par lesquelles le mariage est défini dans le *fiqh* et le mariage tel qu'il est vécu et expérimenté par les gens aujourd'hui, particulièrement dans l'Iran urbain. La *shari'a* est aussi devenue un argument de négociation entre les mains des femmes, et un bon nombre d'entre elles l'utilisent efficacement devant les tribunaux. Ainsi, certaines femmes ont réussi à retourner les éléments mêmes qui donnent le pouvoir aux hommes dans le mariage de façon à les faire payer, au sens propre comme au sens figuré. En d'autres termes, le « retour de la *shari'a* » en Iran s'est avéré être, de fait, une cause majeure de rupture maritale et a provoqué la montée en flèche du taux de divorces. Ceci a été vrai également dans d'autres domaines de la loi et en particulier pour les codes pénaux.

La nouvelle réflexion religieuse et le Mouvement Vert

Au début des années 1990, un certain nombre de penseurs dissidents, laïcs comme religieux, ont développé une critique de l'État islamique au sein d'un cadre islamique. Ils cherchaient un ordre politique fondé sur les droits, susceptible d'ouvrir les régimes musulmans à une possibilité d'opposition, à la tolérance, au pluralisme et au respect des droits des femmes et des libertés civiles. Leurs idées et écrits, connus sous le nom de « Nouvelle pensée religieuse », sont devenus la colonne vertébrale du mouvement réformiste qui a émergé durant l'élection présidentielle de 1997, avec la victoire inattendue de Mohammad Khatami. Ce mouvement appartient à un courant de pensée plus ancien qui était resté latent durant les premières décennies de la république islamique, lorsque l'Iran était en guerre contre l'Irak. Ses

défenseurs ont fait preuve d'une vigueur agréablement pragmatique et d'une volonté de s'engager dans des perspectives non religieuses. Ainsi, ils ne rejetaient pas une idée du simple fait qu'elle était occidentale et ne considéraient pas que l'islam avait un projet tout fait pour résoudre les problèmes sociaux, économiques et politiques du monde musulman¹⁰. Ils soutenaient au contraire que la compréhension humaine de l'islam est flexible, que les principes de l'islam peuvent être interprétés de sorte à encourager le pluralisme et la démocratie et que l'islam accepte le changement face au temps, à l'espace et à l'expérience.

Ce qui est nouveau dans cette « Nouvelle pensée religieuse » n'est pas l'argument selon lequel le *fiqh* est temporel, argument qui avait été débattu par le célèbre juriste et philosophe musulman Al-Ghazali dès le XI^e siècle. Ce n'est pas non plus la tentative de démontrer la compatibilité de l'islam et de la modernité, puisque cela a été le but de tous les réformistes musulmans depuis la fin du XIX^e siècle. Ce qui est nouveau, c'est le contexte politique dans lequel ces idées ont pris forme et ont opéré, à savoir une théocratie à la fin du XX^e siècle. Cette expérience a forcé les ecclésiastiques, les intellectuels religieux et les gens ordinaires à repenser les notions de sacré et de profane dans la *shari'a*. Cela ne signifie pas que la *shari'a* a perdu son caractère sacré, ou que les gens se sont détournés de l'islam. C'est plutôt que l'utilisation idéologique de la *shari'a* par l'État et sa pénétration dans les vies privées ont fait naître le besoin urgent de séparer la religion de l'État.

Les élections présidentielles de 1997 ont aussi provoqué un mouvement réformiste populaire et un changement des bases théocratiques vers les bases démocratiques de la république islamique. Les politiques relativement libérales du gouvernement de Khatami ont permis aux voix des dissidents intellectuels, laïcs et religieux, d'être diffusées dans la presse et d'atteindre le public. Un nouvel espace public a émergé, composé d'une presse vive et dynamique, de médias virtuels (sites internet et blogs), d'universités, de séminaires et du Parlement où les ambiguïtés et contradictions de l'idée originelle de l'État islamique, leur traduction en lois et politiques, la nature de la *shari'a* et sa place dans la vie de tous les jours, étaient toutes sujettes à débat¹¹.

Cela déclencha une lutte de pouvoir parmi les élites dirigeantes et pendant environ huit ans, c'est-à-dire pendant les deux mandats de Khatami, il y a eu, de fait, un « État dual » où les corps non élus – que l'on identifie comme le côté « islamique » de l'État – avaient compris que pour maintenir leur emprise sur le pouvoir il fallait qu'ils empêchent les corps élus – que l'on identifie comme le côté « républicain » de l'État – de tenir leurs promesses électorales. Entre

1997 et 2003, toutes les élections ont vu la victoire des réformistes, mais leurs opposants ont réussi à utiliser le pouvoir des institutions théocratiques pour faire échouer les initiatives réformistes du gouvernement et les avancées législatives du Sixième Parlement (2000-2004). Ils ont aussi réduit au silence des personnalités réformistes clés, en les assassinant, dans un premier temps, puis en les persécutant et en les emprisonnant, et ont mis fin à une presse libre dynamique qui était l'un des premiers acquis et l'une des principales tribunes des réformistes.

Incapable de faire aboutir leurs promesses électorales et d'apporter du changement dans les structures du pouvoir, les réformistes ont perdu le soutien populaire. En février 2002 et 2004, les forces théocratiques ont repris les conseils municipaux et le Parlement, et en juin 2005, ils ont mis fin à l'« État dual » quand l'un de leurs candidats, le jusqu'aboutiste Mahmoud Ahmadinejad, a remporté l'élection présidentielle – une victoire qui stupéfia les personnes de l'intérieur comme de l'extérieur. Les moyens par lesquels les forces théocratiques ont regagné le monopole du pouvoir de l'État, en empêchant les candidats réformistes de se présenter aux postes éligibles, en truquant les urnes et en interférant avec le processus électoral par l'organisation de votes massifs pour leur candidat, ont contribué à minimiser la légitimité et le mandat populaires sur lesquels la république islamique se reposait jusque-là.

Mais les exigences, des femmes et de la jeunesse en particulier, d'une réforme légale et sociale et du rétablissement des libertés que le peuple venait de goûter ne pouvaient pas être étouffées. Une fois de plus, elles ont fait irruption dans la campagne pour l'élection présidentielle de 2009. Ce qui était dans un premier temps une protestation contre la réélection très contestée de Ahmadinejad a rapidement dépassé le stade du « où est mon vote » pour devenir et rester un mouvement pour les droits civiques qui a montré clairement que la polarisation extrême de la société et de la politique iraniennes ne se fait plus entre islamistes conservateurs et laïcs réformistes, mais entre le despotisme et la démocratie. En dépit de la suppression des manifestations et des débats publics, des arrestations massives et des traitements violents réservés aux réformistes, aux activistes pour les droits des femmes et les droits de l'humain, l'actuelle domination des forces théocratiques ne peut pas être interprétée comme une défaite de leurs opposants. Ce qui rend stimulant le Mouvement vert, qui rassemble les successeurs des réformistes, c'est le fait que sa structure décentralisée et pluraliste rassemble tous les Iraniens qui aspirent à un changement démocratique, quels que soient leurs milieux ou leurs perspectives idéologiques ; cela crée les conditions pour une cicatrisation des vieilles blessures et pour une indispensable

L'émergence d'un « féminisme islamique »

Une autre conséquence imprévue de la révolution islamique en Iran a été l'émergence de nouvelles voix féministes qui, selon moi, ont commencé à modifier les termes des discours islamiques de l'intérieur et à ouvrir un dialogue entre la tradition juridique islamique et le féminisme. Pour se rendre compte de cela, nous devons revenir au début du ^{xx}e siècle, pour rappeler comment et pourquoi l'enchevêtrement du féminisme – compris comme projet de connaissance et de prise de conscience – et des politiques de colonisation a confronté très tôt les femmes musulmanes et les réformateurs à des choix difficiles.

Les femmes musulmanes, comme d'autres femmes dans le monde, ont toujours été conscientes de – et résistantes à – l'inégalité de genre. Cependant, l'émergence d'un féminisme solide a été différée jusqu'à l'époque récente. Ce retard reflète, au moins en partie, la relation complexe existant entre les réclamations des femmes pour des droits égaux et les mouvements nationalistes et anticoloniaux de la première moitié du ^{xx}e siècle. À une époque où le féminisme, compris comme prise de conscience et comme mouvement, se mettait en place et avait un impact en Europe et en Amérique du Nord, il faisait également « fonction de justification morale pour mettre à mal les sociétés (musulmanes) autochtones et appuyer la notion de supériorité complète de l'Europe », comme l'a montré, parmi d'autres, Leila Ahmed¹³.

Les voyageurs européens et les diplomates du ^{xix}e siècle rendaient compte régulièrement de « l'assujettissement des femmes » dans les sociétés musulmanes. La montée de l'anticolonialisme et des mouvements nationalistes a mis les musulmans sur la défensive en ce qui concerne les relations de genre traditionnelles. La situation a été rendue encore plus compliquée avec l'essor des États-nations modernes dans le monde musulman et leur appropriation de l'islam et de la « question des femmes » dans le processus de construction nationale. Non seulement les nouveaux régimes réformaient de manière sélective les règles classiques de la loi familiale islamique en les unifiant en un système juridique, mais ils tentaient également de définir l'étendue des droits des femmes et de contrôler leur activisme naissant. Leur niveau de réussite ou d'échec dans cette entreprise a varié d'un pays à l'autre et d'une période à l'autre¹⁴.

Les femmes musulmanes, qui acquéraient alors une conscience féministe et recherchaient l'égalité des droits, subissaient autant la pression des priorités anticolonialistes et nationalistes que celle de

l'agenda séculariste et « moderniste » mais despotique des nouveaux États. Quelques spécialistes ont avancé qu'au début du xx^e siècle, la frontière entre islam et féminisme n'était pas clairement marquée et que les femmes tentaient souvent de modifier les lois traditionnelles en invoquant et en se reposant sur les textes sacrés de l'islam¹⁵. C'est aussi à cette période que les femmes sont devenues des symboles de l'authenticité culturelle ainsi que les porte-drapeaux d'une tradition religieuse et d'un mode de vie ; ce qui signifie que la moindre dissidence de leur part pouvait être interprétée comme un élément de trahison ou pouvait être réduite au silence. Les féministes occidentales de l'époque étaient à même de critiquer les éléments patriarcaux de leurs propres cultures et religions au nom de la modernité, du libéralisme et de la démocratie, mais les musulmanes ne pouvaient pas faire appel à ces idéologies extérieures ou à des idéologies politiques intérieures dans leur combat pour l'égalité des droits. Pour les colonisateurs aussi bien que pour les sécularistes modernistes, la « loi islamique » était l'incarnation d'un système arriéré qui devait être rejeté ou domestiqué au nom du progrès. Pour les anticolonialistes et la plupart des nationalistes, le « féminisme » – compris comme la défense des droits des femmes – était un projet colonial et devait être combattu. Au même moment, des « modernistes » musulmans non démocrates, appuyés par les juristes musulmans traditionnels, donnaient une nouvelle force légale aux inégalités de genre. De ce fait, de nombreuses femmes musulmanes ont dû affronter un choix douloureux, comme l'a écrit Leila Ahmed, « entre la trahison et la trahison¹⁶ ». Elles ont dû choisir entre leur identité musulmane – leur foi – et leur conscience nouvelle du genre.

Mais à l'approche de la fin du xx^e siècle, ce dilemme a disparu. Une conséquence négligée et paradoxale de la montée de l'islam politique dans la seconde moitié du siècle a été qu'il a participé à la création d'un espace, d'une place publique, où les femmes musulmanes pouvaient concilier leur foi, leur identité et leur combat pour l'égalité des genres. Cela est arrivé mais pas parce que les islamistes ont proposé une vision égalitaire des relations de genre : ils ne l'ont jamais fait. Au contraire, leur propre agenda – « le retour à la *shari'a* » – et leur tentative de convertir en politique les notions patriarcales du genre inhérentes à la loi islamique traditionnelle ont poussé de nombreuses femmes à approfondir la critique de ces notions et les ont incité à un activisme plus marqué. Un nombre toujours plus important de femmes en sont venues à ne voir ni lien inhérent ni relation logique entre les idéaux islamiques et le patriarcat, aucune contradiction entre la foi islamique et le féminisme, et à se libérer elles-mêmes du carcan des discours nationalistes et anticoloniaux. Utilisant la langue de

l'islam politique, elles ont pu soutenir une critique des préjugés de genre dans la loi islamique avec des moyens qui étaient auparavant unimaginables.

À la fin des années 1980, il y avait des signes de l'émergence d'une nouvelle conscience, d'une nouvelle façon de penser, d'un discours de genre qui était « féministe » dans ses aspirations et ses revendications, mais qui restait « islamique » dans son langage et ses sources de légitimité. Quelques versions de ce nouveau discours ont été réunies sous le nom de « féminisme islamique¹⁷ ». Cependant, la majorité des islamistes et quelques féministes dites laïques voient la notion de « féminisme islamique » comme antithétique à leurs positions et idéologies respectives, et, en fait, comme une contradiction dans les termes mêmes.

Qu'est-ce donc, alors, que le « féminisme islamique » ? En quoi diffère-t-il d'autres féminismes ? Les meilleures réponses à ces questions peuvent se trouver en observant ses dynamiques et son impact potentiel dans le monde musulman. Il est difficile, et peut-être futile, de ranger les voix féministes qui émergent dans l'islam en des catégories ordonnées et de tenter de livrer une définition qui reflète la diversité des positions et des approches des dénommées « féministes islamiques ». Comme pour les autres féministes, leurs situations sont locales, multiples et en évolution. Nombre d'entre elles ont des réticences concernant cette étiquette et lui objectent la nécessité d'être appelées soit « islamiques » soit « féministes ». Elles recherchent toutes une justice des genres et une égalité des droits bien qu'elles ne soient pas toujours d'accord sur ce qui constitue la « justice » ou « l'égalité » ou les meilleurs moyens d'y parvenir.

Pour comprendre un mouvement qui est encore en phase de formation, nous devons commencer par regarder qui sont ses opposants, en d'autres mots, nous devons considérer la résistance contre laquelle il est contraint de se battre. Les opposants au projet féministe dans l'islam sont répartis en trois larges catégories : les traditionalistes musulmans, les fondamentalistes musulmans et les fondamentalistes laïques. Les traditionalistes musulmans résistent aux changements touchant à ce qu'ils considèrent comme étant des règles éternellement valides, sanctionnées par une immuable *shari'a*. Les fondamentalistes musulmans – une très large catégorie – sont ceux qui cherchent à modifier les pratiques actuelles au profit d'un retour à une version antérieure, « plus pure », de la *shari'a*. Les fondamentalistes laïques – qui peuvent être tout autant dogmatiques et idéologiques que le sont les fondamentalistes religieux – nient l'idée qu'une loi ou une pratique sociale religieuse puisse être juste ou égalitaire.

Malgré leur adhésion à des idéologies et des traditions intellectuelles différentes et leur attachement à divers programmes,

tous ces opposants au projet féministe dans l'islam ont un point en commun : une compréhension essentialiste et anhistorique de l'islam et de la loi islamique. Ils ne parviennent pas à reconnaître que les hypothèses et les lois à propos du genre dans l'islam, comme dans n'importe quelle autre religion, sont socialement construites et par conséquent historiquement changeantes et ouvertes à la négociation. Ils s'opposent aux lectures de la loi islamique qui traitent celle-ci comme n'importe quel système juridique et maquillent leur opposition par des mystifications et des déformations. Sélectifs dans leurs arguments et leurs illustrations, ces trois groupes d'opposants ont recours aux mêmes genres de sophismes. Par exemple, ils cherchent à mettre un terme à un débat en citant des versets coraniques ou des traditions (*hadith*) pris hors de leur contexte. Les traditionalistes musulmans et les fondamentalistes musulmans font cela afin de faire taire les autres voix internes et abusent de l'autorité du texte dans des buts autoritaires. Les fondamentalistes laïques font de même mais au nom de l'instruction, du progrès et de la science, et pour démontrer la misogynie de l'islam, tout en ignorant le contexte dans lequel ces textes ont été produits ainsi que l'existence de textes alternatifs. En faisant cela, ils finissent par essentialiser et perpétuer la différence et reproduisent une version grossière de la narration orientaliste de l'islam.

Ce qui est souvent absent de ces narrations est la reconnaissance du fait que l'inégalité des genres dans le Vieux Monde était assumée et que les perceptions des femmes dans les textes chrétiens et juifs ne sont pas très différentes de celles qu'on trouve dans les textes islamiques. Les premières féministes occidentales ont aussi trouvé nécessaire de confronter et contester ces perceptions et elles l'ont fait non en rejetant la Bible ou leur foi mais en faisant appel aux plus hauts principes et aux valeurs de la religion. Au XVIII^e siècle, Mary Wollstonecraft, une voix féministe précoce et audacieuse, dans son ouvrage *A Vindication of the Rights of Women (Une défense des droits des femmes)*, faisait de nombreuses références à des passages bibliques dans sa défense de l'égalité essentielle des femmes et des hommes et dans sa réfutation des arguments des philosophes des Lumières concernant l'essentielle différence de la nature féminine. Un siècle plus tard, Elizabeth Cady Stanton a lancé sa demande pour l'égalité des droits dans le cadre d'un système religieux et elle s'est empressée d'écrire *The Women's Bible (La Bible des femmes)*¹⁸. Ces réflexions prirent leur place dans les nouveaux discours socio-économiques et politiques, liés à de nouvelles conditions sociales, et permirent en retour une nouvelle compréhension des textes sacrés et de la situation des femmes en Occident¹⁹.

Le travail des « féministes islamiques » devrait être étudié sous cet

angle. En dévoilant une histoire tenue cachée et en proposant des relectures des sources textuelles, ces dernières démontrent que les inégalités imprimées dans le *fiqh* ne sont ni des manifestations de la volonté divine, ni les fondements d'un système social irrémédiablement arriéré, mais des constructions humaines. Elles montrent également que, d'une part, des constructions aussi inégales s'opposent à l'essence même de la justice divine telle qu'elle est révélée dans le Coran et que, d'autre part, les textes sacrés de l'islam ont été entachés par les idéologies de leurs interprètes²⁰. Par exemple, elles montrent comment les droits unilatéraux des hommes en ce qui concerne le divorce (*talaq*) ou la polygamie n'ont pas été imposés par Dieu mais par des juristes musulmans masculins. Ce sont des constructions juridiques qui s'alignent sur la façon dont les premiers juristes musulmans conceptualisaient et définissaient le mariage.

La majorité de ces intellectuelles féministes ont concentré leur énergie sur le champ de l'interprétation coranique (*tafsir**) et ont dévoilé avec succès le message égalitariste du Coran. Selon ces universitaires, l'origine de l'inégalité de genre dans la tradition légale islamique repose sur les normes culturelles des premières sociétés musulmanes²¹. Alors que les idéaux de l'islam appellent à la liberté, à la justice et à l'égalité, les normes musulmanes et les structures sociales dans les années de formation de la loi islamique ont entravé leur réalisation. À la place de ces idéaux, ce sont ces normes qui ont été assimilées dans la jurisprudence islamique par le biais d'un ensemble de théories et d'hypothèses sociales, légales et théologiques. Parmi ces hypothèses, on en note de remarquables telles que « les femmes sont créées par et pour les hommes », « les femmes sont inférieures aux hommes », « les femmes ont besoin d'être protégées », « les hommes sont les gardiens et les protecteurs des femmes » et « les sexualités masculine et féminine diffèrent et la seconde est dangereuse pour l'ordre social ». Ces hypothèses et théories ne sont nulle part plus manifestes que dans les règles qui définissent la formation et la résiliation du mariage, domaine dans lequel les inégalités de genre sont très marquées dans les sociétés musulmanes contemporaines.

Conclusions et implications

Avant d'évoquer les implications de ma réflexion sur la quête des femmes musulmanes pour l'égalité dans le cadre d'une politique mondiale caractérisée par la « guerre contre le terrorisme », je proposerai quelques réponses à mes interrogations initiales, que je peux reformuler ainsi : la *shari'a* et le féminisme peuvent-ils cohabiter ? Si oui, comment et par quels moyens et quels processus ?

J'ai posé ces questions dans le contexte des évolutions en Iran

depuis 1979 et dans celui de l'émergence de voix féministes à l'intérieur de l'islam, contextes qui appartiennent à un combat idéologique et intellectuel plus large parmi les musulmans et dans lequel s'affrontent deux compréhensions opposées de la religion et deux relations aux textes sacrés. Le premier camp est celui d'un islam absolutiste et légaliste, construit et compris d'après le *fiqh* traditionnel, qui fait peu de concession aux réalités contemporaines et aux aspirations des musulmans. L'autre camp est celui d'un islam tolérant et pluraliste qui laisse de la place pour ces réalités et ces valeurs, y compris pour l'égalité des genres²². Le combat pour l'interprétation des textes sacrés de l'islam a dessiné toute l'histoire et la civilisation islamique, et sans doute continuera-t-il de le faire, mais ce qui est nouveau est que l'égalité de genre est maintenant devenue centrale dans ce combat, et que les femmes elles-mêmes sont en passe d'en être les actrices.

L'émergence de voix féministes nouvelles en terre d'Islam à la fin des années 1980 a été l'étape la plus récente de ce combat. En prêchant pour une branche du féminisme qui désigne l'islam comme source de légitimité, ces voix féministes remettent en cause dans les faits l'hégémonie des interprétations patriarcales de la *shari'a* et la légitimité des vues de ceux qui jusqu'ici ont toujours parlé au nom de l'islam. Une telle remise en cause, selon moi, a été rendue possible, voire inévitable, par l'appel des islamistes au retour à la *shari'a* et par les tentatives d'imposer des constructions jurisprudentielles anachroniques en ce qui concerne les relations entre les femmes et les hommes. Cela a mis le féminisme islamique dans une posture unique, lui permettant de proposer un nouveau paradigme tellement nécessaire pour la lecture de la loi islamique. Cette relecture prouve en effet que les inégalités insérées dans les interprétations courantes de la *shari'a* – c'est-à-dire le *fiqh* – sont davantage des constructions de juristes masculins que des manifestations de la volonté divine. Cette démonstration peut avoir des conséquences épistémologiques et politiques importantes. Des conséquences épistémologiques d'abord, parce que si elle est menée jusqu'à sa conclusion logique, alors il peut être défendu que certaines des règles qui jusqu'ici se proclamaient « islamiques » et comme faisant partie de la *shari'a* ne sont que des vues et des perceptions de quelques musulmans, et ne sont pas des pratiques sociales et des normes sacrées ou immuables mais humaines et fluctuantes. Des conséquences politiques ensuite, parce que cela peut, dans un même mouvement, empêcher les musulmans de se mettre sur la défensive et leur permettre d'aller au-delà des anciens dogmes de la jurisprudence musulmane au profit de nouvelles questions et de nouvelles réponses.

Un discours féministe qui tire sa légitimité des textes sacrés de

l'islam et doit opérer à l'intérieur d'un système légal fermé comme le *fiqh* peut-il, avec un faible support du pouvoir fondé sur cette tradition, faire exploser le système ? En d'autres termes, ses partisans peuvent-ils mettre au point un discours du genre qui rencontre l'aspiration des femmes à l'égalité ? Ma réponse à cette question est « oui », pour trois raisons.

Tout d'abord, il y a une harmonie théorique entre l'esprit égalitariste de l'islam et la quête féministe pour la justice et un monde juste. Les traditions et théories juridiques doivent être replacées dans les contextes culturels, politiques et sociaux où elles existent et fonctionnent. L'idée même de l'égalité de genre appartient au monde moderne, elle est devenue inhérente aux conceptions de la justice, en lien avec l'expansion du discours des droits de l'homme, seulement au cours du ^{xx}^e siècle. Nous ne devons pas oublier que bien souvent les théories juridiques suivent la pratique, c'est-à-dire que quand la réalité sociale change, alors la pression sociale amène des changements dans la loi. La théorie juridique islamique ou *fiqh* ne fait pas exception, comme l'atteste la façon dont les systèmes juridiques et les vies et les pratiques sociales des femmes ont été transformés dans des contextes musulmans au cours du siècle dernier. Dans le nouveau siècle, la tradition juridique islamique a rencontré le défi égalitariste féministe / du genre de l'intérieur, un défi qu'il n'est plus possible d'ignorer. L'islam politique a fait sortir le génie de la lampe.

Ensuite, au vu de la primauté de la loi dans les discours islamiques, et des liens intimes existant entre la religion, la loi et la culture, je persisterai à dire que sans attachement fort à l'étude des textes sacrés de l'islam et de sa tradition légale, la quête des femmes musulmanes pour l'égalité restera l'otage du destin de diverses forces et tendances politiques, comme c'était déjà le cas au ^{xx}^e siècle. Le vrai clivage, la lutte de pouvoir fondamentale dans les contextes musulmans, se fait entre la démocratie et le despotisme. Ce clivage est souvent maquillé par la politique religieuse et l'instrumentalisation de la religion. Ainsi, il est essentiel de démystifier la politique religieuse, de défier ceux qui tentent d'invoquer l'autorité religieuse pour justifier une régulation autocratique et remporter des jeux de pouvoir en se servant du langage religieux. Ce n'est qu'ensuite que les liens intimes et intriqués entre patriarcat et despotisme peuvent être révélés et défiés de façon durable.

Enfin, les vies quotidiennes et les choix de vie de nombreuses femmes musulmanes, qu'elles vivent dans un État islamique ou qu'elles fassent partie de la diaspora dans un État libéral occidental, sont gouvernés et dirigés par un ensemble de convictions et de lois patriarcales qui prétendent avoir une autorité et des origines divines. Seule l'élite et une minorité de femmes hautement éduquées ont le

luxé du choix, celui de rejeter ou de défier ces convictions et ces lois. La volonté de séparer le patriarcat et les idéaux et textes sacrés islamiques, et de laisser s'exprimer une vision égalitaire et éthique de l'islam, peut donner, et donne en effet aux femmes musulmanes de tous les milieux le pouvoir de faire des choix dignes. Voilà ce qu'est le « féminisme islamique ».

Notes

1. Nous tenons à remercier chaleureusement Pierre Guivaudon et Souad Lamrani pour leur traduction depuis l'anglais de cet article qui est une version modifiée et mise à jour de l'article « Muslim women's quest for equality : between islamic law and feminism », paru initialement dans *Critical Inquiry*, vol. 32, n° 4, été 2006, p. 629-45.
2. Voir Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender : The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton : Princeton University Press, 1999, p. 3-6.
3. En ce qui concerne le développement de mes propres positions et approches, voir Mir-Hosseini, *Islam and Gender*, Preface ; et Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial : a Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco*, London, I. B. Tauris, 2000, Préface à la seconde édition.
4. Concernant cette distinction, voir Hashim Kamali, « Sources, nature and objectives of Shari'ah » *Islamic Quarterly* 33 (1989) : 216; Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women* (Oxford : Oneworld Publications, 2001), 32-35. Pour ce qui est d'un débat qui n'utilise pas cette distinction, voir Abdullahi An-Na'im, « Islamic foundation for women's human rights », in Zainah Anwar and Rashida Abdullah (eds), *Islam, Reproductive Health and Women's Rights* (Kuala Lumpur : Sisters in Islam 2000), 33-34.
5. Pour un débat sur les conceptions de la justice dans les textes islamiques, voir Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore : John Hopkins University Press, 1984). En bref, il y a deux écoles de pensée théologique. L'école dominante, l'école d'Ash'arite, affirme que notre notion de la justice est contingente pour les textes religieux : tout ce qu'ils disent est juste et n'est pas ouvert au questionnement. L'école Mu'tazilite de son côté soutient que la valeur de la justice existe indépendamment des textes religieux ; notre sens et notre définition de la justice se développent en dehors de la religion, sont innés et ont une base rationnelle. J'adhère à la seconde position, telle que développée par Abdolkarim Soroush, le philosophe réformiste iranien. Selon Soroush, nous acceptons la religion parce qu'elle est juste, et toute loi ou texte religieux qui va à l'encontre de notre sens contemporain de la justice ou sa définition doit être réinterprété à la lumière d'une critique éthique du caractère religieux de ses origines. En d'autres termes, la religion et l'interprétation des textes religieux ne sont pas au-dessus de la justice et de l'éthique. Durant l'été 2004, Soroush a exposé sa thèse dans une série de quatre conférences sur le thème « Société religieuse, société éthique », à l'université Amir-Kabir, à Téhéran (pas encore disponibles en version imprimée mais disponibles en cassette audio, Téhéran : Sarat).
6. Voir Asghar Schirazi, *The Constitution of the Islamic Republic : Politics and the State in the Islamic Republic* (London : I. B. Tauris : 1998)
7. Azar Tabari et Nahid Yeganeh (dir.), *In the Shadow of Islam : the Women's Movement in Iran* (London : Zed Press, 1982), 232.
8. Kim Longinotto et Ziba Mir-Hosseini, *Divorce Iranian Style* (Channel4 TV, 1998; distributed by Women Make Movies, New York).
9. Au sujet de la loi de la famille en Iran pré et postrévolutionnaire, voir Ziba Mir-Hosseini, « Family law in modern Persia », *Encyclopaedia Iranica* 9 (1999) p.192-96.
10. Pour un exemple de la généalogie textuelle de cette pensée, voir Charles Kurzman, *Liberal Islam*, aux éditions Oxford University Press, 1998.
11. Pour une analyse de cette période, voir Ziba Mir-Hosseini & Richard Tapper,

Islam and Democracy in Iran : Eshkevari and the Quest for Reform (London : IB Tauris, 2006).

12. Pour un ensemble d'articles au sujet du développement de ce mouvement, voir Hashemi and Postel (eds), *The People Reloaded : The Green Movement and the Struggle for Iran's Future* (New York : Melville House, 2010).

13. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate* (Newhaven : Yale University Press, 1992), 154.

14. Lire Mounira Charrad, *States and Women's Rights : The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco* (Berkeley : University of California Press, 2001) ; Deniz Kandiyoti (dir.), *Women, Islam and the State* (London : Macmillan, 1991) ; Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

15. Sur l'Égypte, lire Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt* (New Jersey : Princeton University Press, 1995) ; sur l'Iran, voir Paidar, *Women and the Political Process*, *op. cit.*

16. Leila Ahmed, « Early feminist movements in the Middle East : Turkey and Egypt », in Freda Hussain (dir.), *Muslim Women* (London : Croom Helm, 1984), 122.

17. Il y a une littérature en plein développement au sujet du féminisme islamique et ses politiques. Lire par exemple, Halch Afshar, *Islam and Feminism : an Iranian Case-Study* (London : Macmillan, 1998) ; Margot Badran « Islamic feminism : what's in a name ? » *Al-Ahram Weekly Online* 569 (2002, 17-23 January) ; Margot Badran, « Between secular and islamic feminism/s : reflection on the Middle East and beyond », *Journal of Middle Eastern Women's Studies* 1 (2005), 6-28 ; Elizabeth Fernca, *In Search of Islamic Feminism : One Woman's Global Journey* (New York : Anchor Books, 1998) ; Anouar Majid, « The politics of feminism in Islam », in Therese Saliba *et al.* (dir.), *Gender, Politics and Islam* (Chicago : University of Chicago Press, 2002) ; Ziba Mir-Hosseini, « Islamic law and feminism : the story of a relationship », *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 9 (2004), 34-42 ; Valentine Moghadam, « Islamic feminism and its discontents : toward a resolution of the debate », in Therese Saliba, *Gender, Politics and Islam* ; Najmabadi, « Feminisms in an islamic republic » ; Paidar, « Islam and feminism in Iran » ; Heba Raouf Ezzat, « The silent Ayesha : an egyptian narrative », in Jane H. Bayes and Nayereh Tohidi (dir.), *Globalization, Gender and Religion : The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts* (NewYork : Palgrave, 2001) ; Anne Sofie Roald, « Feminist reinterpretation of islamic sources : muslim feminist theology in light of the christian tradition of feminist thought », in Karen Ask and Marit Tjomsland (dir.), *Women and Islamization : Contemporary Dimensions of Discourses on Gender Relations* (Oxford : Berg, 1998) ; Sa'diyya Shaikh, « Transforming feminism : islam, women and gender justic », in Omid Safi (dir.), *Progressive Muslims : On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford : Oneworld, 2003) ; Gwendolyn Zoharah Simmons, « Are we up to the challenge ? The need for a radical re-ordering of the islamic discourse on women », in Safi, *Progressive Muslims* ; Nayereh Tohidi, « Islamic feminism : perils and promises », *Mews Review* 16, ¾ (Fall 2001/Winter 2002) (<http://www.amews.org/review/reviewarticles/tohidi.htm>) ; Mai Yamani (dir.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press, 1996.

18. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of Rights of Women With Strictures on Political and Moral Subjects* (1792 ; disponible sur www.bartleby.com) ; Elizabeth Cady Stanton, *The Women's Bible* (New York 1895 ; disponible sur www.sacred-texts.com/wmn/wb/).

19. Au vu de la centralité de la loi dans le judaïsme, il y aurait d'intéressants parallèles et différences à établir dans les façons dont les féministes musulmanes et juives ont affronté les lois patriarcales légitimées par la tradition religieuse. Pour le

féminisme juif, lire Susannah Heschel (dir.), *On Being a Jewish Feminist : A Reader* (New York : Schocken, 1995).

20. En ajout aux travaux mentionnés dans la note 16 ci-dessus, lire Aziza Al-Hibri, « Islam, law and custom : redefining muslim women's rights », *American University Journal of International Law and Policy* 12 (1997), 1-44; Kecia Ali, « Progressive muslims and islamic jurisprudence : the necessity for critical engagement with marriage and divorce Law », in Safi, *Progressive Muslims* ; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (London : Hurst, 1992) ; Asghar Ali Engineer, « Islam, women, and gender justice », in John C. Raines and Daniel C. Maguire (dir.), *What Men Owe to Women* (Albany : SUNY Press, 2001) ; Farid Esack, « Islam and gender justice : beyond simplistic apologia », in Raines and Maguire, *What Men Owe to Women* ; Haifaa Jawad, *The Rights of Women in Islam : an Authentic Approach* (London : MacMillan, 1998) ; Ziba Mir-Hosseini, « The construction of gender in islamic legal thought : strategies for reform », *Hawwa : The Journal of Women in the Middle East and the Islamic World* 1 (2003), 1-28; Amira El-Azhary Sonbol, « Rethinking women and islam », in Yvonne Haddad and John Esposito (dir.), *Daughters of Abraham : Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam* (Gainesville : University of Florida Press, 2000).

21. Lire par exemple Asma Barlas, *Believing Women in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin : University of Texas Press, 2002) ; Riffat Hassan, « Equal before Allah ? Woman-man equality in the islamic tradition », in Riffat Hassan, *Selected Articles* (Grabels : Women Living Under Muslim Laws, 1987) ; Fatima Mernissi, *Women and Islam : an Historical and Theological Enquiry*, trans Mary Jo Lakeland (Oxford : Blackwell 1991), Sa'diyya Shaikh, « Exegetical violence : nushuz in qur'anic gender ideology », *Journal of Islamic Studies* 17 (1997) : 49-73; Amina Wadud, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York : Oxford University Press, 1999).

22. Ce combat n'est pas confiné à l'Iran ou à la branche chiite de l'islam. Pour deux récents comptes rendus de ses déploiements dans l'histoire et dans d'autres contextes, lire Reza Aslan, *Not God But God : The Origins, Evolution and Future of Islam* (New York : Random House, 2005), et Robert Hefner (dir.), *Remaking Muslim Politics : Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton : Princeton University Press, 2005).

Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie¹

Zainah Anwar

Zainah Anwar est une militante féministe musulmane malaisienne de premier plan, elle est une figure majeure de Sisters in Islam, organisation qui travaille depuis plus de vingt ans à promouvoir les droits des femmes musulmanes à l'intérieur du cadre religieux islamique en Malaisie (www.sistersinislam.org). Elle est l'une des fondatrices du réseau international Musawah, Mouvement global pour l'égalité et la justice dans la famille musulmane (www.musawah.org). Elle a été membre de la Commission des droits de l'homme de l'ONU pour la Malaisie.

Le réveil islamique qui s'est aujourd'hui propagé dans la plupart des pays musulmans a suscité des tensions et une protestation idéologique visant à déterminer quel islam – et l'islam de qui – est le vrai islam. Le statut et les droits des femmes sont devenus les premières victimes de ce champ de bataille. La lutte pour l'égalité et la justice pour les femmes musulmanes doit donc être replacée dans le contexte d'un islam qui, de plus en plus, façonne et redéfinit la vie des femmes des sociétés musulmanes. Depuis le début des années 1970, partout dans le monde, les sociétés musulmanes ont été prises dans les affres de cet islam résurgent. Bien trop souvent, quand l'islam est choisi comme mode de vie et comme source des solutions aux maux et aux injustices qui assaillent nos sociétés, la soumission des femmes est devenue la première (et la plus simple) mesure marquant l'engagement d'un groupe ou d'une société envers la foi. Tout se passe comme si ceux qui ont choisi l'islam ne pouvaient pas faire face aux défis monumentaux posés par un monde extérieur qui évolue et prend des voies et des directions qu'ils pensent ne pas être capables de contrôler. Au lieu de s'atteler à cette tâche, ils concentrent leur attention sur les éléments les plus impuissants et les plus faibles de la société pour appuyer leur pouvoir et leur habileté à dominer et à faire advenir le changement, et ce prétendument au nom de l'islam.

Il n'est par conséquent pas surprenant que dans ces pays, de

l'Égypte à l'Iran et au Pakistan, en passant par l'Indonésie et la Malaisie, les groupes de femmes soient à l'avant-garde lorsqu'il s'agit de défier les autorités traditionnelles, les groupes politiques islamistes et l'utilisation qu'ils font de la religion pour justifier, de la manière la plus pernicieuse qui soit, la soumission des femmes, leur statut inférieur. La religion est utilisée pour condamner au silence toute dissidence et pour diffamer ou inciter à la haine contre ceux qui proposent des points de vue alternatifs ou qui cherchent à protéger et à promouvoir les droits des femmes.

Pour la plupart des femmes musulmanes, rejeter la religion est inenvisageable. Nous sommes des croyantes : en tant que croyantes, nous voulons trouver la libération, la vérité et la justice dans notre propre foi. Nous avons la profonde conviction que nous avons le droit de reconquérir notre religion, de la redéfinir, d'y prendre part et de contribuer à une compréhension de ce qu'est l'islam et à la manière dont il est codifié et mis en pratique tout en prenant en compte les réalités et l'expérience de la vie des femmes aujourd'hui. Pendant trop longtemps, les hommes ont défini pour nous ce que c'était que d'être une femme et comment en être une. Les hommes ont utilisé la religion pour nous confiner dans des limites socialement construites qui nous réduisent à la moitié inférieure de l'humanité. Cependant, nous vivons aujourd'hui dans une ère où les femmes sont éduquées, voyagent à travers le monde et occupent de plus en plus de positions de pouvoir et de responsabilité. Les femmes musulmanes d'aujourd'hui dans les pays comme la Malaisie et l'Indonésie – pays qui se modernisent et s'industrialisent rapidement – n'accepteront plus leur statut inférieur, pas même lorsqu'il est prôné au nom de la religion. Les femmes ne peuvent accepter de croire que l'islam promeut l'injustice et le mauvais traitement de la moitié de l'humanité. Les femmes d'aujourd'hui défient les valeurs de la société patriarcale où le pouvoir et l'autorité sont l'apanage exclusif du mari, du père, du frère, auxquels l'épouse, la fille et la sœur doivent obéissance.

Aujourd'hui, en Malaisie, les femmes représentent la moitié des étudiant-e-s dans les universités publiques et un pourcentage encore plus grand de la catégorie diplômée, puisque le taux d'abandon est plus élevé chez les garçons. En 2004, la participation féminine à la population active s'élevait à 47 % et elle continue à augmenter. On peut s'attendre à ce que les femmes, ayant toujours plus de connaissances et de diplômes, ainsi que l'indépendance économique, auront davantage de confiance et de courage pour dénoncer l'injustice. Si l'injustice est commise au nom de la religion, alors les femmes d'aujourd'hui retourneront à la source originelle de la religion pour vérifier elles-mêmes si une si grande et noble religion peut effectivement être si injuste envers la moitié de ses croyants.

Bien sûr, beaucoup d'autres militantes musulmanes ont décidé qu'il était vain de travailler dans le cadre religieux parce qu'elles croient que toutes les religions, y compris l'islam, sont intrinsèquement patriarcales et injustes. Elles pensent que le fait de travailler dans le cadre de la religion ne fera que servir l'intérêt des hommes qui oppressent et qui utilisent la religion pour contrôler les femmes et les dominer. Pour ces militantes, le choix de travailler dans le cadre religieux qu'a fait un groupe comme Sisters in Islam – une ONG en Malaisie – est une bataille perdue d'avance. Pour chaque interprétation alternative que les femmes peuvent présenter pour justifier l'égalité et la justice en Islam, disent-elles, les '*ulémas** en présenteront cent autres pour contester cette interprétation. Elles ont donc choisi de lutter pour les droits des femmes dans le cadre des valeurs et des principes universels.

Cependant, depuis une quinzaine d'années, des intellectuel-le-s progressistes ont défié l'agenda « islamique » aussi bien des '*ulémas* traditionalistes que des fondamentalistes et des militants, ainsi que leur intolérance et l'oppression absolue qu'ils font subir aux femmes. Ces intellectuel-le-s reconnaissent qu'il y a bien égalité entre hommes et femmes en Islam, et affirment qu'il est impératif de revenir à l'*ijtihad** (effort juridique consistant à déduire les lois à partir des Sources*). Ils s'intéressent à l'écart régnant entre ce qui est universel et ce qui est spécifique à l'Arabie du VII^e siècle, ils examinent le contexte sociohistorique de la Révélation et posent la nécessité de faire la différence entre ce qu'est la Révélation et ce qu'est la compréhension humaine de la Parole de Dieu². La recherche, la méthodologie et les cadres conceptuels qui ont été développés pour gérer le défi que la modernité pose à l'islam ont permis à de plus en plus de militantes musulmanes à travers le monde de réaliser le bien-fondé et la possibilité de travailler à l'intérieur du cadre musulman, en insistant sur le fait qu'elles peuvent effectivement trouver la libération en partant de l'islam. Par ailleurs, en commençant à lire les travaux de ces nouveaux et nouvelles intellectuel-le-s, elles ont aussi retrouvé des textes classiques et des discussions d'intellectuel-le-s datant des premiers siècles de l'islam qui ont été marginalisés et réduits au silence en raison de leurs vues progressistes concernant les femmes, les droits et la liberté. Ces femmes ont commencé à étudier elles-mêmes le Coran et les traditions du Prophète, afin de mieux comprendre l'islam. Avec cette connaissance et cette conviction toute trouvée, elles ont commencé à se battre pour les droits des femmes à l'égalité, la liberté et la justice à l'intérieur du cadre religieux.

Notre force ne vient pas seulement des réalités de nos vies contemporaines, mais aussi de notre conviction et de notre foi en un islam qui est juste, libérateur et qui nous autonomise en tant que

femmes. À travers des groupes tels que Sisters in Islam, nous reconquérons pour nous-mêmes l'islam qui a libéré les femmes et élevé notre statut en nous donnant des droits qui étaient tenus pour révolutionnaires il y a 1400 ans. C'est cette vision éthique du Coran qui, de manière insistante, commande l'égalité et la justice, c'est cet esprit libérateur et révolutionnaire de l'islam qui aujourd'hui guide notre désir d'être traitées comme des êtres humains égaux et d'égal valeur.

Les défis

En tant que féministe et militante, je suis préoccupée par la pratique de l'islam en Malaisie en raison des injustices que subissent les femmes au nom de l'islam. Dans la sphère publique, les femmes musulmanes avancent à grands pas dans le monde, au nom du développement et de la modernisation, mais dans la sphère privée, dans les relations avec les autorités religieuses et dans le cadre des lois du statut personnel, les femmes sont souvent discriminées au nom de l'islam. Où est la justice de l'islam quand des femmes doivent souffrir en silence parce que certains prétendent que l'islam exige qu'elles obéissent à leurs maris, ou parce qu'il octroierait aux hommes le droit de battre leurs épouses ou de prendre d'autres épouses ? Les femmes musulmanes se voient sans cesse répéter qu'en Islam les hommes sont supérieurs aux femmes, que les hommes ont une autorité sur les femmes, que le témoignage de deux femmes équivaut à celui d'un homme, qu'une épouse ne peut pas se refuser à un mari qui voudrait avoir des relations sexuelles, que l'enfer est plein de femmes parce qu'elles ne couvrent pas leurs cheveux et qu'elles désobéissent à leurs maris, etc.

Le droit civil en Malaisie a été progressivement amendé afin de reconnaître l'égalité entre hommes et femmes, reflétant ainsi les réalités de la vie des femmes et des relations de genre aujourd'hui, mais les femmes musulmanes sont exclues de ces changements. La loi islamique, telle qu'elle est interprétée et codifiée, a sanctifié une idéologie patriarcale. Dans les années 1990 et 2000, le gouvernement de Malaisie a ajouté des nouvelles lois concernant les musulman-e-s, ou des amendements à celles qui existaient déjà, de nouvelles lois qui sont plus punitives et discriminatoires envers les femmes musulmanes en particulier, et envers les musulmans en général³.

La loi islamique sur la famille, qui était l'une des lois du statut personnel les plus éclairées dans le monde musulman quand elle a été promulguée en 1984, a été amendée dans les années 1990 afin de rendre le divorce et la polygamie plus aisés pour les hommes et pour réduire les responsabilités financières des hommes envers les femmes.

D'autres amendements discriminatoires ont été adoptés en 2005, ce qui a conduit à d'importantes manifestations de protestations⁴. De nouvelles lois du droit pénal islamique⁵ ont été adoptées pour assurer que le style de vie des musulman-e-s ne transgresse pas les enseignements islamiques. De nouvelles infractions ont été créées afin de criminaliser les comportements indécents, le fait de manger en public pendant le mois de Ramadan, le fait de ne pas se rendre aux prières du vendredi, etc. La surveillance et l'imposition de la moralité se sont développées et les musulman-e-s encourent des sanctions plus sévères. L'administration de la loi islamique a été amendée dans les années 1990 afin de donner automatiquement l'autorité de loi à une *fatwa*⁶ proclamée par le Mufti⁷ dès qu'elle a été publiée au Journal officiel, sans passer par le processus législatif. Seul le Mufti est habilité à révoquer ou amender une *fatwa*. Ceci s'est accompagné de nouveaux amendements à la loi islamique, des sanctions pénales selon lesquelles la violation d'une *fatwa*, toute tentative de contestation ou toute opinion contraire à une *fatwa* constituent une infraction pénale. Le simple fait de posséder des livres sur l'islam qui vont à l'encontre d'une *fatwa* en vigueur est aussi devenu une infraction⁸.

Dans les États du Kelantan (1993) et du Terengganu (2002), des lois codifiant les peines traditionnelles du *hudud*⁹ ont été votées par les gouvernements d'État sous le contrôle du parti islamique de Malaisie, le PAS. Ces lois comportent des clauses classiques controversées soutenant les châtiments du *hudud* tels que les coups de fouets, l'amputation de membres, la lapidation à mort, la crucifixion, et établissent une discrimination à l'encontre des femmes musulmanes et des non-musulman-e-s¹⁰. Dans le contexte de la Malaisie, il s'agit d'une lutte à « qui-sera-le-plus-saint » – entre le parti au pouvoir, dominant dans la coalition gouvernementale, l'Organisation nationale des Malais unis (ONMU) et le PAS – qui a conduit à cette intensification des amendements discriminatoires envers les femmes musulmanes, à l'imposition d'un ordre moral et à des sanctions sévères, tout cela pour prétendre être « authentiquement » musulman. Cette course visant à mesurer la piété et les certificats islamiques des uns et des autres, au moyen du contrôle des femmes et de la sévérité de la sanction imposée aux transgresseurs et transgresseuses supposé-e-s des enseignements de la religion, démontre ce qui se passe dans de nombreuses sociétés musulmanes lorsque la religion est transformée en idéologie de lutte politique et en source de légitimité.

À mesure que des pays musulmans se tournent vers l'islam comme source de la loi et de la politique publique, les groupes de femmes et les groupes concernés par les droits humains sont de plus en plus préoccupés par l'impact de ces lois sur les droits des femmes et des hommes en général, tout autant que par le processus d'établissement

des lois et ses implications sur le gouvernement démocratique. Cet impact ne doit pas être sous-estimé : les amendements misogynes à la loi islamique sur la famille, au début des années 1990, sont une instance majeure de discrimination contre les femmes musulmanes. Par exemple, les amendements permettent à un mariage polygame contracté sans l'autorisation du tribunal d'être officiellement reconnu, à la condition de payer une amende ou de purger une peine de prison (supprimant ainsi la clause selon laquelle un mariage polygame envisagé ne doit pas diminuer directement ou indirectement le niveau de vie dont bénéficie l'épouse actuelle et sa progéniture) et autorisent l'enregistrement des divorces prononcés en dehors du tribunal.

D'autres amendements votés par le Parlement en 2005 opèrent des discriminations envers les femmes, et ce, ironiquement, en utilisant un langage neutre en termes de genre. Les droits traditionnellement accordés aux femmes, comme par exemple le droit au divorce *fasakh* (divorce motivé) ont été étendus aux hommes dans un cadre légal qui garantissait déjà aux hommes le droit unilatéral de divorcer de leurs épouses à n'importe quel moment et sans aucun motif¹¹. La seule raison que l'on peut trouver pour expliquer la facilitation au divorce pour les hommes, c'est de leur permettre d'échapper au paiement d'une compensation si le divorce est dû à une faute de l'épouse. Alors que la femme a obtenu le droit de réclamer sa part des avoirs matrimoniaux, même si l'époux prend une seconde épouse, l'utilisation d'un langage neutre en termes de genre permet aussi à l'époux de réclamer sa part des avoirs matrimoniaux lorsqu'il prend une autre épouse. Ces amendements ont suscité des protestations populaires qui ont abouti à un recul sans précédent du gouvernement, lequel a décidé de reconsidérer les amendements discriminatoires en concertation avec les groupes de femmes qui s'y étaient opposés.

De tels amendements discriminatoires à la loi islamique sur la famille ont été faits au moment même où le gouvernement, en réponse à des demandes de longue date effectuées par des groupes de femmes, prenait des mesures pour amender des lois discriminatoires envers les femmes dans la sphère publique. Au nom de l'islam, les femmes musulmanes ne pouvaient jouir des droits légaux et de la protection garantie aux femmes d'une autre foi. Par exemple, au début de l'année 1999, la loi sur la garde des enfants, une loi civile, a été amendée pour accorder aux mères non-musulmanes des droits égaux à ceux des pères pour la garde de leurs enfants, mais aucun amendement similaire n'a été fait à la loi islamique sur la famille en vue d'accorder ces mêmes droits aux mères musulmanes. L'argument utilisé consistait à dire que la garde des enfants des familles musulmanes dépendait de la juridiction de la loi islamique sur la famille, alors que la loi sur la garde des enfants ne pouvait s'appliquer qu'à des non-musulman-e-s.

Ayant estimé qu'il s'agissait là d'un « problème sensible », aucune tentative de négociation avec les autorités religieuses n'a été faite afin d'apporter les mêmes amendements aux clauses concernant la garde des enfants de la loi islamique sur la famille. Cela reflète bien la propension de nombreux membres du gouvernement à déclarer sensible, et par conséquent intouchable, tout sujet qui touche à la religion, même quand d'autres juridictions musulmanes présentent des interprétations progressistes alternatives et des clauses juridiques reconnaissant l'égalité et la non-discrimination.

On se demande comment les femmes musulmanes vont réagir, alors que l'on accorde de plus en plus de droits à leurs sœurs non-musulmanes, pour être traitées sur un pied d'égalité avec les hommes. L'organisation Sisters in Islam a protesté et effectué avec succès un travail de lobbying auprès du gouvernement fédéral pour s'assurer que les mères musulmanes pourraient bénéficier de l'application de la réforme de la loi civile jusqu'à ce que la loi islamique sur la famille soit amendée. Le cabinet a envoyé une circulaire demandant que tous les documents officiels concernant les enfants qui requièrent le consentement du responsable (dans la loi islamique sur la famille, cela veut dire le père) devront désormais spécifier « père/mère/responsable ». Cette décision politique permet maintenant aux mères musulmanes de prendre des décisions pour les demandes de passeport, l'inscription scolaire, le transfert d'établissement ou l'autorisation d'opération, lesquelles, par le passé, ne pouvaient être prises que par le père.

Lors des négociations pour une loi sur les violences domestiques au début des années 1990, il y a aussi eu des tentatives d'exclusion des musulmanes de la juridiction de la loi en raison de la croyance généralisée selon laquelle les hommes musulmans auraient le droit de battre leurs épouses. De nouveau, les groupes de femmes ont dû faire un travail de lobbying auprès du gouvernement pendant plusieurs années pour faire de la violence domestique un crime, qu'elle soit l'œuvre d'un Malais, d'un Chinois ou d'un Indien¹². Même après le vote de la loi par le Parlement, nous avons dû passer deux années à faire du lobbying et de la pression afin qu'elle soit appliquée. Cette fois, ceux qui s'opposaient à l'application de cette loi aux musulmans ont changé d'angle d'attaque, affirmant que la violence domestique était une affaire familiale qui devait relever de la juridiction religieuse des États, plutôt qu'une affaire pénale relevant de la juridiction fédérale.

Les lois du *hudud* du Kelatan et Terengganu opèrent une discrimination scandaleuse à l'encontre des femmes musulmanes en leur interdisant (ainsi qu'à tous les non-musulman-e-s, soit trois quarts de la population de Malaisie) d'être témoin dans les crimes relevant

du *hudud*. Ces lois supposent qu'une femme non mariée qui est enceinte ou qui a accouché est coupable de *zina* (adultère, relations sexuelles illicites). Si elle affirme avoir été violée, la charge de la preuve lui incombe. L'avant-projet de la loi de Terengganu stipulait qu'une femme qui déclarait avoir été violée serait accusée de *qazaf* (*qadhif* en arabe, accusation calomnieuse) et recevrait 80 coups de fouet si elle n'était pas capable de le prouver (par le biais de quatre témoins hommes). Cela a suscité une telle indignation que le gouvernement PAS a été forcé d'amender la loi pour autoriser des preuves circonstancielles. Malgré cela, la charge de la preuve incombe toujours à la femme.

Toutes ces nouvelles lois et nouveaux amendements aux lois déjà existantes reflètent le penchant misogyne de ceux qui sont dépositaires de l'autorité religieuse, qu'ils soient dans le gouvernement ou dans l'opposition. Lorsque le gouvernement malaisien, au moins au niveau de sa direction, reconnaît l'égalité entre hommes et femmes dans le pays et répond petit à petit aux demandes des groupes de femmes visant à amender toutes les lois discriminatoires envers les femmes, d'autres parties de ce même gouvernement ne partagent pas cette vision égalitaire. L'amendement de 2002 à l'article 8 de la Constitution fédérale interdisant la discrimination en raison du genre pose un réel défi aux autorités religieuses islamiques et au tribunal Syariah¹³ en Malaisie. Il permet, en effet, d'envisager la fin de toutes les discriminations envers les femmes musulmanes, à la fois dans la loi et dans les faits, et qui sont commises au nom de l'islam. Des groupes tels que Sisters in Islam ne croient pas qu'il y ait un conflit entre les garanties constitutionnelles d'égalité et de non-discrimination et les enseignements de l'islam. Cependant, de nombreux obstacles ralentissent le chemin de celles et ceux qui travaillent au nom de l'islam pour les principes d'égalité et de justice afin d'orienter le processus politique et juridique.

Un voile de silence

Jusqu'à récemment, le plus remarquable à propos de l'élaboration des lois islamiques en Malaisie a été le silence qui a entouré tout le processus, tant au niveau de la rédaction des lois qu'au niveau de leur vote. Il y a eu un manque de consultation et de débat public dans le processus de rédaction des lois, alors même que ces lois sur le statut personnel ont un très large impact sur la vie privée et publique de près de 60 % de la population malaise, de confession musulmane.

Cela signifie que, très souvent, les lois sont élaborées sans que le public ait connaissance de leur existence ou du processus en cours. Jusqu'à ce qu'elles provoquent un tollé au moment de leur vote par le

Parlement ou de leur application par les autorités religieuses. Par exemple, la plupart des Malais ne savaient pas que l'administration du droit islamique stipule que, dès la publication dans le Journal officiel, une fatwa s'applique à toute-s les musulman-e-s comme s'il s'agissait d'un commandement de leur religion. Ils n'étaient pas non plus au courant que la loi sur les délits Syariah avait été amendée et que désormais constituaient des délits le fait de violer, de contester une fatwa ou de s'habiller de manière indécente – jusqu'à ce que cette dernière loi soit appliquée en 1997 quand trois filles musulmanes furent arrêtées et inculpées pour avoir participé à un concours de beauté et s'être habillées indécemment. Vu les complexités de la réforme de la loi et l'absence de couverture médiatique, il arrive souvent de rencontrer des leaders politiques du gouvernement ou de l'opposition, et même des législateurs, qui ne savent pas que ces clauses scandaleusement discriminatoires existent.

D'autre part, il y a un manque de débat substantiel au sein des instances législatives lors de la présentation des lois islamiques. La plupart des élu-e-s ont trop peur de s'exprimer et de poser des questions ou de débattre – sans même parler du fait de critiquer – sur les projets de lois islamiques, que ce soit sur des bases constitutionnelles, théologiques ou de jurisprudence. Les députés non-musulmans de l'opposition sont prudents lorsqu'il s'agit de commenter des choses touchant à l'islam. Lorsqu'ils s'expriment, ils sont souvent réduits au silence par leurs collègues musulmans qui ne leur reconnaissent pas le droit de parler d'islam. Ces derniers considérant l'islam comme leur chasse gardée.

Cependant, cela a commencé à changer depuis 2004. Sous la direction du nouveau Premier ministre Datuk Seri Abdullah Ahmad Badawi, il y a désormais des débats énergiques au Parlement et cette ouverture nouvelle a permis aux groupes de femmes de mener un travail de lobbying plus efficace. Un groupe parlementaire sur les questions de genre, réunissant plusieurs partis, a été constitué et des député-e-s ont pris l'initiative de s'exprimer au sujet des lois et des politiques discriminatoires relatives à cette question. Les députés sont plus ouverts à une contribution des groupes de femmes. La peur de la montée du conservatisme et de l'extrémisme a aussi poussé les députés non-musulmans à trouver un espace pour parler des lois islamiques du point de vue de la justice et de la Constitution.

L'autorité permettant de parler de l'islam

Qui a le droit de parler de l'islam ? C'est, aujourd'hui, l'un des problèmes les plus controversés en Malaisie et dans d'autres pays musulmans. Traditionnellement, la plupart des musulman-e-s croient

que seuls les '*ulémas* ont le droit de parler sur l'islam, et que ceux qui n'ont pas été traditionnellement éduqués dans la religion n'ont pas le droit de participer publiquement au débat sur la religion. Par conséquent, très peu de musulman-e-s ont le courage de questionner, de défier ou même de discuter des choses liées à la religion, même lorsqu'ils/elles sont concerné-e-s par des enseignements et des pratiques injustes. Ils/Elles ont été socialement conditionné-e-s à accepter le fait que ceux qui sont dépositaires de l'autorité religieuse savent mieux ce qui est islamique et ce qui ne l'est pas.

Deux des raisons principales expliquant le silence qui entoure la production de lois au nom de l'islam sont donc la peur et l'ignorance. L'évolution du système éducatif moderne signifie que celles et ceux qui ont fréquenté les écoles laïques ont une faible connaissance de la religion et celles et ceux qui ont fréquenté les écoles religieuses ont une faible connaissance du monde environnant. Étant donné qu'aujourd'hui l'islam dessine et redéfinit de plus en plus nos vies, beaucoup de musulman-e-s préoccupé-e-s par ces tendances extrémistes et intolérantes ont trop peur de s'exprimer parce qu'ils ou elles ont l'impression de ne pas en connaître assez sur l'islam. Leurs tentatives de soulever des questions et d'exprimer leurs préoccupations sont souvent réduites au silence par le verdict selon lequel ils devraient cesser, de crainte que leur foi ne s'en trouve ébranlée.

Même celles et ceux qui sont bien renseigné-e-s au sujet de l'islam sont souvent réticent-e-s à s'exprimer, surtout si leurs opinions ne coïncident pas avec la position orthodoxe dominante. Ces personnes craignent d'être entraînées dans une controverse ou d'être taxées d'antireligieuses et accusées par les extrémistes de remettre en cause la Parole de Dieu. Elles sauraient comment se défendre, mais elles préfèrent se cacher et se mettre en sécurité dans leurs tours d'ivoire, surtout si elles vivent dans un environnement socioprofessionnel dominé par l'orthodoxie. Ainsi, lorsque des groupes de femmes ou des intellectuel-le-s laïc/ques parlent d'islam, leur qualification, leur droit et leur autorité à parler publiquement sont remis en question. Par exemple, au début de l'année 2002, l'Association des '*ulémas* de Malaisie a tenté d'accuser six écrivains, moi comprise, d'injurier l'islam. Selon moi, ceci est tout bonnement une tentative visant à monopoliser le discours, le sens et la teneur publics de l'islam dans le but de servir un agenda politique.

En réalité, ce n'est pas en raison de sa formation ou de sa compétence que l'on autorise une personne à parler d'islam, mais en raison de ses positions sur certaines questions. Si cette personne soutient la peine de mort pour l'apostasie, les lois du *hudud* et l'État islamique, alors elle aura la liberté et l'opportunité de parler d'islam,

même s'il s'agit d'un ingénieur moyen diplômé d'une université de troisième classe. Sisters in Islam a adopté la position selon laquelle lorsque l'islam est utilisé comme source de loi et de politique publique avec un grand impact sur la vie des citoyens d'un pays démocratique, alors toute tentative de limiter l'écriture et le débat sur l'islam aux seuls 'ulémas ou à ceux qui en ont prétendument « une connaissance profonde » équivaut à une dictature théocratique. Pourquoi est-ce que tous les citoyens ont le droit de parler des problèmes sociaux, économiques et politiques qui empiètent sur leur bien-être et leurs droits, mais lorsqu'il s'agit de religion, ils doivent être silencieux et en référer aux 'ulémas ? Dans une démocratie, la loi publique doit être ouverte au débat public, même si cette loi est faite au nom de l'islam.

Les conservateurs aiment à soutenir que la religion est comme la médecine, c'est-à-dire qu'il faut un expert pour dispenser une opinion. Il s'agit d'une analogie mal avisée pour plusieurs raisons, mais surtout parce que, si le patient n'aime pas l'opinion ou le traitement d'un médecin, il est libre d'aller en consulter un autre. Il ne sera pas accusé d'apostasie ou d'injure à la profession et à l'expertise du docteur ; il ne sera pas, au mieux incarcéré, au pire condamné à mort. Pour gagner le respect et la fidélité de leurs patients, les meilleurs médecins se tiennent au courant des derniers développements de leurs spécialités, mais on ne peut pas en dire autant de beaucoup de ceux qui monopolisent le processus de prise de décision en religion.

Compétition à « qui-sera-le-plus-saint »

Dans le domaine des libertés fondamentales ou des droits des femmes, la tendance affichée par les autorités religieuses est souvent de transformer l'opinion la plus conservatrice en loi. Par exemple, il existe traditionnellement trois positions juridiques sur l'apostasie. La première est que tous les apostats impénitents méritent la peine de mort (l'école shafi'ite dominante en Malaisie ne fait pas de distinction de genre). La deuxième prescrit la peine de mort seulement si l'apostasie est accompagnée de rébellion contre la communauté et son autorité légitime. La troisième soutient que même si l'apostasie est un grand péché, ce n'est pas une offense capitale en Islam. Par conséquent, un changement de foi ne mérite aucun châtiment¹⁴. Le Coran est explicite dans sa reconnaissance de la liberté de religion, et il existe au sein de l'héritage juridique islamique une position qui soutient la liberté de religion ! Cette position est encore plus renforcée par la position officielle d'al-Azhar dirigée auparavant par le Cheikh Dr. Muhammad Sayyid Tantawi¹⁵.

Cependant, PAS a choisi comme vision de l'islam l'opinion

juridique la plus extrême et en a fait une loi, la mort pour l'apostasie, alors que les autorités religieuses du gouvernement ont soutenu une position de compromis qui consiste en l'obligation de suivre une année de réhabilitation. Quand l'islam est utilisé comme une idéologie politique dans la lutte pour le pouvoir et la légitimité religieuse, les parties rivales tombent dans une bataille à « quisera-le-plus-saint » pour convaincre les cœurs et les esprits des votant-e-s musulman-e-s. En Malaisie, les partis PAS et ONMU sont engagés dans un jeu à qui fera mieux que l'autre pour contester les qualifications religieuses des uns et des autres, ce qui est dangereux pour le gouvernement démocratique. En cédant aux exigences des idéologues religieux, le gouvernement les légitime constamment et devient l'otage de l'agenda du PAS.

Dans les villages malaisiens, on sait que le PAS a avancé que le gouvernement dirigé par le ONMU ne pouvait pas être considéré comme islamique puisqu'il ne donnait pas de châtiment à ceux qui quittaient l'islam, mais condamnerait lourdement un citoyen pour avoir jeter un mégot de cigarette sur le sol du marché. Le PAS, qui se présente comme le vrai parti islamique, a déjà introduit la peine de mort pour l'apostasie dans sa loi relevant du *hudud* au niveau de l'État. Au niveau fédéral, son idéologue en chef, Hadi Awang, essaie depuis des années d'introduire au Parlement un projet de loi fédérale qui impose la peine de mort pour l'apostasie. Par conséquent, en 2000, des tentatives ont été faites par le gouvernement pour introduire le projet de loi pour la protection de la Aqidah (Foi) islamique, qui prévoit une année de détention obligatoire dans un Centre de réhabilitation de la foi pour ceux qui tentent de quitter l'islam¹⁶. Si, à la fin de la période de détention, la personne refuse toujours de se repentir, alors le juge déclare que cette personne n'est plus un-e musulman-e et ordonne sa libération. Si elle est mariée, son mariage sera dissous et le juge déterminera ses obligations ou dettes selon la loi de la famille islamique. Le compromis d'une année de détention obligatoire au lieu de la mort n'est pas une concession à la liberté de religion : les droits de la personne et les libertés fondamentales ont été violées. Le compromis est venu en guise de réponse aux pressions demandant un châtiment spécifique à l'apostasie. La pression est venue non seulement du PAS et de ses supporters, mais aussi de membres et de leaders de l'ONMU parce qu'ils n'ont trouvé d'autre réponse à l'accusation du PAS.

La tendance à adopter l'opinion la plus conservatrice est très présente dans le domaine des droits des femmes. Par exemple, la clause selon laquelle les femmes ne peuvent pas être témoins dans les peines relevant du *hudud* n'a aucun fondement dans le Coran ou dans les traditions du Prophète Muhammad. Le fait d'être enceinte comme

une preuve de *zina* est une position minoritaire dans l'école malikite¹⁷. La position majoritaire des savants du droit islamique est que le fait d'être enceinte ne peut pas être accepté comme preuve de *zina* parce que les preuves circonstanciellles ne peuvent pas être utilisées pour infliger un châtimeht *hudud*. Cependant, les idéologues du PAS en Malaisie, qui dépendent de l'école shafi'ite, ont choisi d'ignorer une position éclairée shafi'ite pour adopter une opinion malikite plus dure. Néanmoins, lorsqu'une opinion malikite ou hanbalite est plus favorable aux femmes, certains juristes affirment qu'on ne peut pas l'accepter, au prétexte qu'étant shafi'ites nous devons suivre les lois shafi'ites.

Conclusion

Comment une société démocratique en plein essor technologique peut-elle chercher des solutions à la multitude de problèmes auxquels la *oumma** (communauté des musulman-e-s) fait face, par des moyens si exclusifs, restrictifs, intimidants et présentant parfois même un danger de mort ? Le monde est beaucoup plus complexe aujourd'hui qu'il ne l'a jamais été. Aucun groupe ne peut avoir le monopole exclusif de la connaissance. Dans un État-nation démocratique et moderne, l'*ijtihad* doit être pratiqué de manière conjointe et à travers un engagement démocratique envers la *oumma*. L'expérience des autres, qui ont été traditionnellement exclus du processus d'interprétation, de définition et d'application de l'islam, doit être prise en compte. Le rôle des femmes, qui constituent la moitié de la *oumma*, doit être reconnu et inclus dans ce processus de dialogue et de mise au point de la politique et des lois.

Notes

1. Nous tenons à remercier chaleureusement Lila Lamrani pour sa traduction depuis l'anglais de cet article publié dans *New Directions in Islamic Thought : Exploring Reform and Muslim Tradition*, (dir.) Larsen L., Moe C., et Vogt Kari, ed. I.B. Tauris, 2008 et qui est la version augmentée d'un article initialement publié sous le titre « Law-making in the name of Islam : implications for democratic governance » in *Islam in Southeast Asia : Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, 121–134, (dir.) Nathan K.S. and Kamali M.H., ed. Institute of Southeast Asian Studies, Singapour, 2006.

2. Parmi les principaux intellectuels qui ont soutenu les groupes de femmes dans leurs travaux de réforme, on trouve : Khaled Abou El Fadl, auteur de *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women* ed. Oneworld, Oxford, 2001; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate* ed. Yale University Press, New Haven, 1992; Asghar Ali Engineer, *Qur'an, Women and Modern Society*, ed., Sterling Publishers Private Limited, New Delhi, 1999; Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Towards an Islamic Reformation : Civil Liberties, Human Rights and International Law*, ed. Syracuse University Press, Syracuse, 1990; Asma Barlas, « Believing Women » in *Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, ed. University of Texas Press, Austin, 2002; Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, ed. Oneworld, 1997; Muhammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, ed. Ilmiah Publishers, Kuala Lumpur, 1998; Ziba Mir Hosseini, *Islam and Gender : the Religious Debate in Contemporary Iran*, ed. I. B. Tauris, Londres et New York, 2000; Fatih Osman, *Concept of the Qur'an : A Topical Reading*, ed. ABIM, Kuala Lumpur, 2000 et *Muslim Women in the Family and Society* ed. Sisters in Islam, Kuala Lumpur, 1996); Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, trad. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford University Press, Oxford, 2000; Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1994 ; Amina Wadud, *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* , Oxford University Press, New York, 1999.

3. La Malaisie possède un système légal parallèle pour les musulmans et les non-musulmans, en ce qui concerne la loi du statut personnel, les dons de charité, les legs, l'héritage et les infractions qui ne relèvent pas de la loi fédérale, incluant les infractions matrimoniales, de proximité (*khalwat*) et qui contreviennent aux préceptes de l'islam. La loi islamique s'applique uniquement aux musulmans qui ne peuvent faire usage de la loi civile.

4. La loi islamique sur la famille (Territoires fédéraux) de 1984 [Act 303], amendée en 1994 par la loi islamique sur la famille (Territoires fédéraux) [amendement A902] et en 2006 par la loi islamique de la famille (Territoires fédéraux) [amendement A1261], qui a été adoptée par le Parlement en décembre 2005, avec l'appui royal donné par le roi Yang di-Pertuan Agong en janvier 2006. Cette loi a été toutefois suspendue grâce à l'opposition de groupes de femmes aux amendements discriminatoires.

5. Infractions criminelles Syariah (Territoires fédéraux) en 1997 [Act 559].

6. En principe, une *fatwa* est une opinion juridique non contraignante élaborée en réponse à un problème juridique par la personne qualifiée du Mufti. Dans le système juridique malaisien, le Mufti est nommé par l'État et ses *fatwa* sont inscrites au Journal officiel comme des documents publics.

7. Figure religieuse émettant des *fatwas*.

8. Administration de la loi islamique (Territoires fédéraux) en 1993 [Act 505], Articles 34–36; infractions criminelles Syariah (Territoires fédéraux) en 1997 [Act 559], Articles 9, 12, and 13. La plupart des législatures font adopter des lois correspondantes à la même période.
9. Peines pour des questions spécifiques (vol, adultère, apostasie, etc.) impliquant des châtiments corporels.
10. Code criminel Syariah Criminal (II) 1993 État de Kelantan, adopté le 25 novembre 1993; Infractions criminelles Syariah (*Hudud et Qisas*) (Terengganu) promulgué en 2003, adopté le 8 juillet 2002, inscrits au Journal officiel le 27 octobre 2003. Ces lois ne sont pas encore mises en applications.
11. Loi islamique sur la famille (Territoires fédéraux), amendement de 2006 [Act A1261], qui a été mise en application le 1^{er} novembre 2007.
12. Article 160 de la Constitution fédérale de Malaisie définissant les Malais comme des musulmans. La religion des Malaisiens d'origine chinoise ou indienne n'est pas définie.
13. Tribunal islamique.
14. Voir Kamali M. H., *op. cit.* ; S. A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam* ed., Kitab Bhavan, New Delhi, 1996.
15. Voir en ligne : http://www.sunnah.org/history/Scholars/mashaykh_azhar.htm ; cf. Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate, Aldershot 2004, p. 139.
16. L'État de Perlis a adopté la protection de la Aqidah islamique en avril 2000, basée sur le modèle de statut défini par les autorités fédérales. Face à l'opposition publique, le projet fédéral n'a jamais été déposé au Parlement.
17. L'une des quatre principales écoles juridiques de l'islam sunnite avec l'école hanafite, shafi'ite et hanbalite.

Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire¹

Omaima Abou-Bakr

Omaima Abou-Bakr, professeure à l'université du Caire, fondatrice du Forum femmes et mémoire, un centre de recherche et d'études sur les femmes arabes basé au Caire (<http://www.wmf.org.eg/>), et membre du réseau Musawah, est une figure majeure du féminisme islamique en Égypte. Elle a étudié à l'université du Caire, puis à l'université de Caroline du Nord et a reçu son doctorat en littérature comparée arabe et anglais à l'université de Californie à Berkeley. Ses recherches académiques ont porté notamment sur la poésie médiévale soufie, la mystique et la spiritualité féminine chrétienne et musulmane, la théologie féminine, les questions de genre dans l'histoire culturelle musulmane et les théories féministes musulmanes. Elle a publié en langue arabe La Femme et le genre aux éditions Dar al-Fikr en 2002, et est l'auteure de nombreux articles sur la mystique musulmane au féminin et le féminisme islamique.

La réussite du féminisme islamique

Durant les vingt dernières années, universitaires et chercheuses musulmanes et féministes ont proposé plusieurs définitions du mouvement féministe islamique, ainsi que des descriptions et des analyses de ses caractéristiques et de ses particularités, tentant ainsi de délimiter son identité et ses perspectives. J'aimerais évoquer à titre d'exemple les initiatives précoces de Ziba Mir-Hosseini, Margot Badran, Mai Yamani et moi-même². Ces initiatives s'accordent sur le fait que le but premier du projet féministe islamique est d'éliminer le patriarcat théologique de la tradition islamique, afin de créer pour les femmes musulmanes un espace propice à l'élaboration d'un discours juste et égalitaire. L'idée de départ était de découvrir et de comprendre ce qui n'était pas allé dans le bon sens, afin d'en élaborer

une révision et de construire des alternatives. Deux publications ont été pionnières dans la contribution à cette perspective critique et à cette recherche alternative : *The Windows of Faith (Les fenêtres de la foi)*³ et *Feminism and Islam (Féminisme et islam)*⁴. En d'autres termes, depuis sa naissance, le féminisme islamique s'est concentré sur de la production de savoir, ce qui constitue un objectif plus positif que de se contenter de répéter les faits déjà bien connus et admis de l'histoire de la domination patriarcale sur les interprétations religieuses et l'autorité en général. Ainsi, alors que Leila Ahmed constate que les femmes sont demeurées « textuellement invisibles » dans une grande partie de la tradition islamique médiévale⁵, Mohja Kahf quant à elle propose une sorte d'analyse rhétorique qui permet de redécouvrir « les traces discursives des femmes »⁶. À cet égard, je défends ici la perspective selon laquelle si, en tant que femmes musulmanes de ce mouvement, nous avons été exclues du pouvoir d'interpréter, d'articuler, et d'élaborer des textes, nous devons continuer à produire un contre-savoir et à inscrire notre présence discursive.

Jusqu'ici, le féminisme islamique a concentré son travail et ses recherches dans les domaines suivants : – Le *tafsir** (exégèse et commentaire) coranique à travers lequel de nombreux et nombreuses universitaires ont contesté les interprétations traditionnelles privilégiant les hommes, marginalisant les femmes et considérant que la domination masculine et les stéréotypes des rôles de genre relevaient d'injonctions divines. Parmi les contributions les plus significatives, citons celles d'Amina Wadud, d'Asma Barlas, de Maysam al-Faruqi, ainsi que mon propre travail sur la généalogie des constructions exégétiques, le discours des *tafasir*⁷ et le développement d'une image de l'homme dans les écrits musulmans⁸. Ces chercheuses sont en train d'ancrer leur présence universitaire en tant qu'expertes en études de l'islam, y appliquant une perspective féministe et une conscience islamique de l'*adl* (la justice) et du *zulm* (l'oppression), du *tawhid* (l'unicité divine) et d'*Allah*, le *Rahman* (le Miséricordieux)⁹. En d'autres termes, il s'agit d'un domaine où les femmes musulmanes ont commencé à faire de la théologie.

– Le deuxième champ est celui de la spiritualité islamique et du soufisme. Les explorations de cette tradition mystique peuvent révéler une validation du principe de féminité dans les conceptions soufi du divin et des attitudes plus modérées envers le sexe féminin, distinguant ainsi le discours soufi du discours strictement juridique¹⁰.

– Le troisième domaine de travail est celui de l'activisme transnational, de la construction de réseaux et de la revendication d'une révision du *fiqh** (jurisprudence islamique) pour changer les codes de la famille dans les sociétés musulmanes et améliorer les

réalités sociales et culturelles des femmes musulmanes. Il faut évoquer à ce sujet les études des historiennes et anthropologues de la loi Amira Sonbol et Ziba Mir-Hosseini¹¹, ainsi que les efforts déployés à travers le mouvement Musawah – lancé par l’organisation Sisters in Islam¹² en 2009 – qui fait la promotion de l’égalité et de la justice dans la famille musulmane¹³ – et par le réseau WISE, l’initiative islamique des femmes dans la spiritualité et l’égalité¹⁴.

– Le dernier domaine d’étude est le champ de l’histoire et repose sur deux axes : l’un concerne l’exhumation de l’histoire oubliée des femmes musulmanes des temps prémodernes, en particulier dans la sphère publique et en ce qui concerne leur participation à l’autorité religieuse, avec pour but de soulever précisément ces problématiques dans le présent et d’accentuer la prise en compte du rôle historique des femmes. Mettre en lumière la présence des femmes, leurs voix et leurs subjectivités devient une stratégie importante dans la révision de l’histoire islamique¹⁵. L’autre axe relève d’un champ que je propose d’étendre et d’explorer et qui se donne pour objectif la consolidation des productions académiques et intellectuelles des femmes musulmanes. Il s’agit d’une analyse culturelle féministe islamique, ce qui signifie l’étude de l’histoire culturelle de la tradition islamique à travers l’examen de différents types de textes – pas uniquement des sources religieuses en tant que telles mais par exemple des histoires, des biographies, des mémoires, des traités en tout genre, etc. – et en rapport les uns avec les autres. Cette approche holistique et relationnelle utilise la théorie critique de l’intertextualité, introduite par Julia Kristeva¹⁶.

Cette théorie considère que presque tous les textes, plus que des références simplement explicites ou des allusions à d’autres textes pour les réfuter, les rejeter ou les corroborer, contiennent une conscience subliminale d’autres textes extérieurs. Cela a pour résultat la construction d’un sens du texte, tant pour l’écrivain que pour son lecteur, en fonction d’une référence mentale à d’autres textes. En quoi cela est-il pertinent pour le projet féministe islamique en ce qui concerne l’analyse culturelle ? C’est ce que je souhaite aborder ici.

Intertextualité

En tant que féministes révisionnistes, nous pouvons lire « intertextuellement » des écrits islamiques variés, en regardant les concepts et les images de genre/femme qui apparaissent dans ces écrits en réaction ou en réponses les uns aux autres, considérant ainsi des groupes de textes comme existant de façon dialogique.

De cette façon, comme Paul Strohm l’affirme dans son ouvrage *La*

*Théorie et le texte prémoderne*¹⁷, la théorie peut contribuer à la compréhension historique « en s'intéressant aux non-dits d'un texte, non pas uniquement ce qu'il a l'intention de dire, mais ce qu'il ne peut pas savoir ou en particulier ce qu'il sait mais ne veut pas ou ne peut pas dire. »

Prenons l'exemple suivant : pourquoi, dans le dictionnaire biographique du *xv^e* siècle d'al-Sakhawi¹⁸, où figurent des femmes musulmanes intellectuelles et professeuses de *hadith**, est-il répété avec insistance pour les décrire les termes de '*qilah* et *dhat 'aql*, c'est-à-dire rationnel, judicieux et doué de raison, ainsi que *min sarawat nisa' zamaniha 'aqlan wa-dinan*, signifiant : parmi les leaders qui ont devancé leur temps *en raison et en religion*, reprenant ainsi une formule bien connue tiré d'un *hadith* utilisant les mêmes termes mais pour signifier l'exact opposé¹⁹ ? À la même époque, lorsque l'historien et le spécialiste du *hadith* al-Sakhawi utilisait le vocable '*aql wa-din* (en raison et en religion), des exégètes tels qu'Ibn Kathir et al-Suyuti insistaient presque à l'obsession sur le concept de l'obéissance de l'épouse et de sa subordination à son mari²⁰. Qui exactement réagit à qui, ou bien qui répond à qui dans cette situation ? C'est là que notre rôle entre en jeu dans la lecture de ces textes les uns contre les autres et les uns en rapport aux autres.

Dans la même veine, certains chercheurs médiévistes travaillant sur les femmes du début de la chrétienté ont abordé les écrits (tels que les hagiographies et les textes mystiques), davantage comme des produits culturels que comme les reflets d'une véritable réalité historique. Cela revient à considérer les modèles et conceptions de genre, ou les images et symboles, comme ne reflétant pas nécessairement une réalité sociale exacte, mais plutôt des « constructions culturelles ». À l'intérieur de la tradition islamique, une approche sensible au genre dans les analyses des textes qui proposent de nouvelles significations et constructions, peut être trouvée dans la *mujadila* (discours à un interlocuteur) proposée par Kahf comme un moyen de retrouver la stimulante expressivité des femmes dans la tradition islamique, ainsi que la question de l'articulation de l'égalité de genre et de l'expression de la subjectivité féminine²¹.

Exemples de lectures horizontales et verticales

L'exemple mentionné auparavant (celui d'al-Sakhawi, utilisant au *xv^e* siècle le vocable '*aql wa-din* de manière opposée à la tradition décrivant les femmes comme déficientes en raison et en religion) est une illustration de confrontation des textes, ou de traitement d'un seul sujet horizontalement. Cela soulève un certain nombre de problèmes.

Premièrement, à quel point Sakhawi avait-il intériorisé cette tradition culturelle préexistante ou coexistante au contexte dans lequel il a produit ce texte ? Deuxièmement, soit la compréhension des implications de ce *hadith* sur le genre n'était pas la même que celle de nos constructions modernes, soit elle n'était pas homogène et variait selon les différents types/genres de textes. Troisièmement, que nous dit cette fissure entre un texte biographique et descriptif et un texte religieux et prescriptif sur la totalité des discours islamiques sur le genre et les femmes ? En d'autres termes, ce que nous devons considérer est le contexte et la position des auteurs vis-à-vis de leur contexte. Comme le dit Caroline Bynum : « Plus les images et les phrases s'écartent de certaines façons des traditions auxquelles elles appartiennent par ailleurs ou lient des aspects de réalité que le sens commun, la logique ou l'usage précédent ne lient pas apparemment, plus ils traduisent les besoins, les angoisses et les sources de repos dans les cœurs des hommes et des femmes²². » Pouvons-nous interpréter de tels exemples, traversés par les relations de pouvoir entre les sexes, comme source d'inquiétude théologique et sociale ?

D'autres exemples de lecture horizontale peuvent figurer dans les écrits d'un seul auteur. *Le Divin Gouvernement du royaume humain*²³ d'Ibn 'Arabi est un traité allégorique écrit en 1194 au sujet de la façon dont nous, êtres humains, en tant qu'individus, pouvons nous gouverner et nous discipliner. Or, Ibn 'Arabi, malgré la prédominance bien connue et souvent étudiée de l'élément « féminin » dans sa pensée et sa poésie soufi, utilise dans cet ouvrage l'analogie établie par le *fiqh* (jurisprudence islamique) pour déterminer les conditions de l'imamat, qui stipule que la masculinité compte parmi les dix conditions légales pour devenir un imam, en s'appuyant sur le fait que les femmes ne peuvent être juges ou témoins complets. Il relie aussi *al-nafs*, (le moi ou l'ego), champ de l'hésitation entre la piété et la dépravation morale en rapport avec *al-ruh* (l'âme), d'abord à Ève qui est une part d'Adam et qui prêta l'oreille à la tentation du caprice personnel, puis à la fille vertueuse et protégée de l'imam dirigeant, *al-ruh*²⁴. En d'autres termes, les symboles « féminins » utilisés ici par Ibn 'Arabi sont traditionnellement négatifs et en incohérence avec le système de symbolisme mystique qu'il développera plus tard. S'agit-il d'un type de discours, ou d'un genre de texte qui détermine les attitudes vis-à-vis du sexe/genre, impliquant une certaine convention discursive ?

Un autre exemple apparaît dans un travail bien plus tardif, au début du XX^e siècle, dans le premier des deux ouvrages de la Libanaise Nazirah Zein al-Din (1908-1976), alors âgée de vingt ans. Ce livre, *Al-Sufur wal-al-Hijab*²⁵ (*Voile et dévoilement*), consiste en une série de

plaidoyers passionnés en défense des femmes et des droits des musulmanes, particulièrement en faveur de leur liberté, contre leur mise à l'écart et leur exclusion, et pour leur participation à la sphère publique et à l'interprétation des textes coraniques. Elle réfute avec force l'essentialisme biologique en affirmant que les femmes ont été désavantagées dans leur éducation et leur expérience professionnelle pendant si longtemps qu'il n'est pas possible, à ce moment de l'histoire, d'utiliser le décalage social et intellectuel qui en résulte comme une preuve de l'infériorité innée de leurs capacités. Elle s'attaque aussi directement à l'accusation selon laquelle les femmes seraient *naqisat 'aql wa-din* (déficientes en raison et en religion). Elle indique que ce sont les hommes qui furent les détenteurs du pouvoir qui ont trahi les lois de la *shari'a** et les principes islamiques fondés sur les versets coraniques et les paroles du Prophète qui instituent l'égalité devant Dieu. Elle parvient à la conclusion que les hommes ne sont définitivement « pas meilleurs que les femmes en matière de religion ».

Elle écrit : « Ils disent que les femmes sont déficientes en raison et en religion, et je dis, moi : il n'est pas dans l'intérêt de l'*oumma** (la communauté) musulmane ou à son honneur de voir sa moitié manquer de raison et de religion, et il n'est pas non plus dans l'intérêt de l'homme de voir sa mère être qualifiée de déficiente, ou sa fille, ou sa sœur, ou sa femme. » Elle utilise un certain nombre d'autres contre-*ahadith*²⁶ qui recommandent de traiter les femmes avec compassion et équité, dont certains des plus parlants sont : « Aimer les femmes fait partie de l'éthique des prophètes », et « La plupart de la bonté est dans les femmes » mais elle ne mentionne jamais le *hadith* en question. Dans un autre passage, elle affirme : « Vous nous accusez à présent de déficience en raison et en religion. Savez-vous pourquoi ? Parce que vous avez fait obstacle à tous les moyens de développement de nos esprits et nous avez livrées à l'ignorance et à l'humiliation, et ainsi notre intelligence a souffert de ce manque de connaissances et bien sûr la religion après cela, puisqu'il ne peut y avoir de religion saine dans l'ignorance²⁷... » Dans tous ces appels et ces plaidoyers hautement passionnés, réagissait-elle et répondait-elle effectivement au seul *hadith* absent qui semble planer au-dessus de tous ses arguments ? La présence implicite du texte primaire ne détermine-t-elle pas la production du texte aussi bien que sa réception par un lecteur également informé ?

Mon dernier exemple nécessite une lecture verticale et intertextuelle parce qu'il implique de confronter deux textes de deux périodes différentes. Le premier est le dictionnaire biographique mentionné ci-dessus, *al-Daw' al-lami'* (La lumière brillante²⁸), dans lequel al-Sakhawi

décrit à plusieurs reprises l'autorité universitaire des femmes *muhaddithat* (transmettrices de *hadith*), utilisant les mots *riyasah* et *ra'isah*, les termes arabes pour leadership/présidence et dirigeante/présidente. Ironiquement, ces termes réapparaissent au début du ^{xx}e siècle dans le commentaire du Coran de Muhammad Abduh, le réformiste moderne égyptien, dans son interprétation de la *qiwamah* (prééminence ou responsabilité), pour élaborer une théorie complète de la hiérarchie des sexes. Il explique que la *qiwamah* masculine est une forme de leadership ou de présidence (*riyasah*) dans le mariage, dans lequel les femmes désirent instinctivement être « sous la gouvernance de leurs maris » (*tahta riyasatihum*) en tant que subordonnées, ou gouvernées (*mar'us*), pendant que l'homme est le « président » (*ra'is*). Puis, dans une tentative de justifier cette hiérarchie, il la décrit comme une forme de complémentarité des rôles, utilisant pour cela une référence biblique qui l'autorise à continuer à utiliser des dérivés du même terme : « Homme et femme sont comme des organes d'un même corps ; l'homme a le statut de la tête (*ra's*) et la femme le statut du corps. Un homme ne doit pas transgresser sous le prétexte de sa force/son pouvoir sur la femme, ni la femme être contrariée de ce privilège et considérer cela une diminution de sa valeur, car il n'y a pas de honte pour une personne à considérer sa tête comme meilleure que sa main, ou son cœur comme plus noble que son estomac²⁹... »

Cette interprétation élabore une théorie complète de la hiérarchie des sexes et développe un argument autour de la relation d'inférieur à supérieur, fondé sur l'usage propre de l'interprète et la construction moderne du vocable *ra'is*, *riyasah*, *ra's*... pour consolider la notion de « direction ». On peut poser les questions suivantes : comment se fait-il qu'un texte médiéval n'ait pas hésité à utiliser un terme qui signifie « pouvoir » et à l'associer à la femme, alors qu'un texte moderne déploie de grands efforts pour utiliser précisément ce terme d'une façon qui renverse sa signification antérieure ? Muhammad Abduh a-t-il lu l'histoire des *muhaddithat* d'al-Sakhawi ? Était-il insatisfait d'interprétations antérieures dans lesquelles, selon lui, les exégètes « ignoraient la référence à la *fitrah* (disposition naturelle³⁰) » ? Que faisons nous de cette occurrence intertextuelle, dans laquelle une allusion biblique est évoquée mais pas un discours biographique de l'écrit islamique ? Serait-il possible d'examiner de tels exemples en termes de connaissance latente du texte et de sa « propre éloquence involontaire³¹ » ?

Ainsi, ce que je propose est une stratégie de lecture qui puisse susciter les connaissances tacites et implicites dans les textes ou, pour reprendre les termes de Paul Strohm, « ... provoquer un texte jusqu'à

son articulation non préméditée, jusqu'à ce qu'il énonce ce qu'il contient ou connaît d'une certaine façon mais qu'il n'a pas l'intention ou la capacité de dire³² ». S'engager avec notre tradition dans ce sens n'est pas aller contre notre projet de réforme, mais plutôt pointer l'agencement dans la production de connaissance spécialisée avec de nouveaux outils analytiques. L'intention n'est pas de rendre romantique ou d'exonérer la tradition islamique de son patriarcat, mais de créer l'opportunité d'explorer et de découvrir la tension inconsciente ou la résistance à cette hégémonie patriarcale.

Diffusion et activisme de recherche : perspectives dans l'Égypte postrévolutionnaire

Deux objectifs sont liés à ce projet : le premier est la large diffusion d'une connaissance nouvellement produite dans des cercles académiques, de recherche et d'activisme et l'établissement de sa légitimité à travers l'engagement auprès de figures religieuses traditionnelles. Ainsi, ce type de perspective et d'orientation de recherche peut jouer un rôle dans l'élaboration d'une conscience critique et dans l'autonomisation des femmes musulmanes. Le second objectif est l'élargissement du champ de conceptualisation du féminisme islamique en l'établissant à l'intérieur d'un engagement d'opposition et de protestation contre d'autres oppressions ; il signifierait ainsi la résistance aux autres formes d'injustice sociale et d'oppression politique, au racisme global et aux agressions militaires. Et c'est particulièrement cela qui peut être associé à l'esprit révolutionnaire du « printemps » arabe.

En effet, la révolution de janvier 2011 en Égypte a eu un impact mitigé et des significations ambivalentes en ce qui concerne les femmes. D'un côté, ces événements ont mis en lumière l'importante visibilité et la présence des femmes égyptiennes dans les soulèvements de rue, les grèves, les sit-ins, rappelant la mémoire culturelle de la participation active des femmes dans la révolution de 1919, ainsi que dans les autres soulèvements. Cela a renforcé les femmes révolutionnaires et les activistes politiques qui ont redécouvert leur capacité à se mobiliser dans la sphère publique comme partie intégrante et vitale de la résistance du peuple. D'un autre côté, une ironie historique caractéristique a conduit à l'exclusion en silence des femmes du processus politique qui a suivi, et ainsi à la marginalisation des questions de genre, devenues encore une fois non-prioritaires dans l'agenda national de démocratisation. Dans un récent article, Mervat Hatem commente cette politique de genre complexe, représentée principalement par le Conseil suprême des forces armées (CSFA), qui

ignore les femmes dans de nombreux décrets importants et autres décisions politiques. Hatem met aussi l'accent sur la persistance des effets négatifs du féminisme d'État adopté par le précédent régime³³. Dans un autre article, Hodda Elsadda analyse de la même manière la remise en question des récents acquis juridiques des femmes sous le prétexte que ces lois furent appuyées et mises en application par l'ancienne première dame et sont ainsi associées au régime déchu et corrompu. Elle montre aussi que ces retours en arrière ne sont pas uniquement le fait des islamistes, mais aussi d'autres courants politiques non-islamistes, et qu'ils relèvent de tentatives pour donner une narration historique à ces évolutions législatives qui sont en réalité le fruit d'années d'activisme pour les droits des femmes. Clairement, cet activisme n'est pas responsable du régime autoritaire de Moubarak et de l'ex-première dame, mais ce sont eux qui ont instrumentalisé et détourné ces efforts pour célébrer leur propre politique prétendument éclairée et favorable aux femmes³⁴.

En plus des défis posés par la tendance à exclure ou à discréditer les derniers acquis législatifs, les violations absolues des droits des femmes et les agressions du CSFA et de la police militaire ont constitué d'autres défis importants. Les activistes et manifestantes égyptiennes ont été victimes de multiples agressions depuis mars 2011 : tests de virginité imposés, arrestations injustifiées et actes de répression visant les femmes pour leurs opinions contestataires et leur ferme critique du CSFA, mise en œuvre d'une campagne diffamante les accusant d'être les agentes de l'étranger et d'avoir des comportements immoraux, utilisation de la force brutale, passages à tabac, traitements dégradants et expositions de manifestantes à la terreur et à l'humiliation dans les rues.

De même, les résultats des premières élections parlementaires après la révolution ont montré une représentation très faible des femmes (moins de 1 %), conséquence directe de l'abrogation du quota et du système de composition des listes électorales des partis. De manière intéressante, les affrontements et les tristes incidents mentionnés ci-dessus ont renouvelé encore une fois l'esprit de résistance et ont redonné aux femmes dans l'ensemble du monde social et politique l'énergie de se défendre avec colère et de dénoncer la manière dont elles sont prises pour cible. Plus de 10 000 femmes sont descendues dans les rues, le 20 décembre 2011, lors d'une marche historique contre ces agressions, notamment pour dénoncer l'épisode tristement célèbre où la police militaire a traîné au sol des manifestantes, les humiliant et les exposant découvertes, durant les manifestations du 17 décembre. En d'autres termes, ces défis continus, qu'ils relèvent d'une marginalisation ou d'agressions, ont renforcé la résistance des femmes et, paradoxalement, vont permettre de reposer « la question de la

femme » dans le débat public et de mettre en lumière de nombreuses questions sociales et culturelles de genre encore non résolues.

Quel est le rôle du féminisme islamique dans ce climat politique instable et changeant ? Un coup d'œil rapide à l'histoire moderne de l'Égypte depuis la fin du XIX^e siècle nous montre que la conscience féministe musulmane s'est exprimée de différentes manières à travers de nombreuses figures pionnières.

Parmi elles, on compte :

- A'isha Taymur (1840-1902) l'écrivaine et la poète égyptienne qui a remis en cause les présupposés sociaux et la compréhension traditionnelle du concept coranique de la tutelle masculine dans le mariage (*qiwamah*) dans son traité *Mir'at al-ta'ammul fil'umur* (*Miroir de réflexions dans les affaires [sociales]*) publié en 1892 ;

- Malak Hifni Nasif (1886-1918) qui a lutté pour la différenciation entre les rôles de genre établis socialement et historiquement et les injonctions religieuses, entre la culture et la religion, dans son essai publié en 1910 sous le titre *al-Nisa'iyat* (*Les Questions liées aux femmes*) ;

- Zaynab Fawwaz (1844-1914) et Qadriyah Husayn (1888-1955) se sont toutes deux intéressées à l'histoire et ont publié des travaux biographiques sur des femmes avec l'intention déclarée de réagir à la marginalisation des femmes musulmanes dans l'histoire, dans *al-Durr al-manthur* (*Les Perles éparpillées*) publié en 1896 pour la première et *Shahirat al-nisa'* (*Les Femmes célèbres*) en 1924 pour la seconde ;

- les conservatrices Zaynab al-Ghazali (1917-2005) et A'isha Abdel Rahman (1912-1998) continuent de représenter respectivement un continuum avec l'activisme de l'islam politique et une contribution significative dans le champ de la littérature islamiste ;

- des universitaires et chercheuses contemporaines en sciences politiques, Mona Abul-Fadl, Amani Saleh et Hind Mostafa, ont travaillé, à l'intérieur du groupe de recherche et d'étude al-Mar'ah wa-al-hadarah (La femme et la civilisation) fondé en 2000, à promouvoir les études des femmes musulmanes et à diffuser une perspective égalitariste islamique dans l'approche des questions liées aux femmes³⁵ ;

- les prédicatrices musulmanes médiatisées actuellement et les universitaires représentées par des figures de programmes de télévision populaires comme So'ad Saleh, Aminah Nusayr (toutes deux universitaires diplômées d'un doctorat à Al-Azhar, la première spécialisée en jurisprudence islamique, et la seconde en doctrine et philosophie), Malakah Zitar (spécialiste en loi islamique de l'université du Caire), Nadia 'Imarah (prédicatrice d'études islamiques) ; toutes apparaissent régulièrement sur les chaînes

satellitaires de la télévision égyptienne pour présenter des programmes religieux dans lesquels elles sont consultées sur diverses questions liées à la religion et aux femmes. Ces figures ne font pas nécessairement la défense d'une approche proprement « féministe », mais elles expriment une certaine conscience des problèmes liés au genre dans la vie sociale et culturelle contemporaine égyptienne, et leurs points de vue reflètent souvent un souci porté aux femmes musulmanes et aux interprétations religieuses discutables liées à leurs droits. Leur présence médiatique en elle-même manifeste l'évolution d'une autorité féminine visible et audible dans l'apprentissage islamique.

Ainsi, une réelle voix féministe islamique se doit aujourd'hui de maintenir son statut d'opposition vis-à-vis de l'autorité patriarcale à la fois théologique et politique, et aussi de préserver un espace indépendant et intermédiaire entre d'un côté les discours islamiques conservateurs et extrémistes sur les femmes – particulièrement depuis que le parti Liberté et justice des Frères musulmans et le parti salafiste Nour ont obtenu près de 70 % des sièges au Parlement et constituent ainsi une présence hégémonique –, et de l'autre les réactions laïques et libérales face à ce changement dans la balance politique. Les féministes islamiques en Égypte doivent donc assumer la lourde tâche de se situer à l'intérieur de l'actuel contexte révolutionnaire en soutenant que leur projet recoupe les domaines du savoir religieux, comme ceux de la protestation militante contre les injustices et les atteintes à la dignité humaine, de la réforme culturelle et de la démocratisation vers l'intégration des femmes dans l'autorité politique et religieuse, et que tout ceci prend sa source dans l'éthique islamique du *'adl* et de l'égalité devant Dieu.

Notes

1. Nous tenons à remercier chaleureusement Tiphaine Monange pour sa traduction depuis l'anglais de cet article qui est une version augmentée et traduite d'une communication présentée à l'occasion du 4^e Congrès international du féminisme islamique qui s'est tenu à Madrid entre le 21 et le 24 octobre 2010.

2. Abou-Bakr O., « Islamic feminism : what's in a name ? Preliminary reflections » *AMEWS Review*, vol. XV, XVI (2001), 1-4 et *al-mar'a wal jender (La Femme et le genre)*, Damas, Dar el-fikr, 2002) ; Ziba Mir-Hosseini a indentifié l'émergence d'un féminisme indigène dans *Islam and Gender*, ed. Princeton University Press, 1999, et a continué à définir et analyser ce courant dans de nombreux articles, entre autres « Muslim women's quest for equality : between islamic law and feminism », *Critical Inquiry* 32, 2006, p. 629-45 (article dont nous présentons une version dans cet ouvrage) ; Margot Badran, « Between secular and islamic feminisms : reflections on the Middle East and beyond », *Journal of Middle Eastern Women's Studies* 1, 2005, p. 6-28, et plus tard a collecté la somme de ces travaux sur le sujet dans *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, ed. Oneworld, 2009. Parmi les analyses précoces de la question, il y a miriam cooke dans *Women Claim Islam : Creating Islamic Feminism through Literature*, ed. Routledge, 2001 ; et Sa'diyya Shaikh, « Transforming feminism : islam, women, and gender justice » in *Progressive Muslims*, ed. Omid Safi, 2003), p. 147-62.

3. Webb Gisela (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, éd. Syracuse. L'ouvrage est un recueil de textes de féministes musulmanes états-uniennes.

4. Yamani M. (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, ed. Ithaca Press. L'ouvrage est issu d'une série de conférences données entre octobre 1993 et juin 1994 sur le féminisme et la loi islamique, organisées par Yamani M.

5. Ahmed L, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, ed. AUC, 1993, p. 82.

6. Kahf M., « Braiding the stories : women's eloquence in the islamic era », dans Webb (ed.), *op. cit.*, p 159.

7. Pluriel de *tafsir*.

8. Wadud A., *Qur'an and Woman*, ed. Oxford University Press, 1999, p. 2 ; Barlas A., « Believing Women » in *Islam : Un-reading Patriarchal InterprÉtations of the Qur'an*, ed. University of Texas, 2002; al-Faruqi M., « Women's self-identity in the Qur'an », in Webb (ed.) *op. cit.* ; Abou-Bakr O., « What's done can be un-done : Un-interpreting gender hierarchy in Qur'anic exegesis », Presentation at the 12^e Mediterranean Research Meeting, Robert Schuman Center for Advanced Studies de l'European University Institute, Italy, 6-9 April 2011 ; « The Interpretive Legacy of qiwamah as Exegetical Construct » Presentation at the Musawah Conceptual Workshop, Jordan, 24-26 November 2011; « Qira'ah fi tafasir al-Qur'an wa'iyah li-'i'tibarat al-jindar », in *Al-niswiyah wa-al-dirasat al-diniyah : Feminism and Religious Studies : a Reader* (Cairo : WMF, 2012) ; « Surat al-rajul fi al-kitabat al-islamiyah » (The image of men in modern and pre-modern islamic writings), dans *A'isha Taymur : tahaddiyat al-thabit wa-almutaghayyir fi al-qarn al-tasi' 'ashar* (A'isha Taymur and the Challenges of Social Transformation), ed. Hoda Elsadda. Cairo : Women & Memory Forum, 2004.

9. Voir notamment Mohamed Mahmoud, « To beat or not to beat : on the exegetical dilemmas over Qur'an », 4:34, *Journal of the American Oriental Society*, 126, n° 4 (2006), p. 537-50, Nawal Ammer, « Wife battery in Islam : a comprehensive understanding of interprétations », *Violence Against Women*, 13, n° 5 (2007), 516-26 ;

Keran Bauer, « The male is not like the female (Q 3:36) : The Question of Gender Egalitarianism in the Qur'an », *Religion Compass*, 3/4 (2009), 637-54 ; Shahbaz Ahmed Cheema, « The concept of qawama : a study of interpretive tensions » ; Sa'diyya Shaikh, « Exegetical violence : nushus in qur'anic gender ideology, *Journal for Islamic Studies* 17 (1997), 49-73 ; « A tafsir of praxis : gender, marital violence, and resistance in a south african muslim community », in *Violence Against Women in Contemporary Religions* (Cleveland : Pilgrim Press, 2007) ; Manuela Marin, « Disciplining wives : a historical reading of Qur'an 4:34 », *Studia Islamica*, 97 (2003), 5-40 ; Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam : Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford : Oneworld, 2006).

10. Sa'diyah al-Shaykh a travaillé spécifiquement sur ce sujet, voire par exemple « In Search of al-insan : sufism, islamic law and gender » *Journal of the American Academy of Religion* 77, n° 4 (2009), 781-822.

11. Sonbol, Amira (ed.), *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse University Press, 1996), et « Ta'a and modern legal reform : aA rereading », *Christian-Muslim Relations* 9 (1998), 285-294, et « Rethinking women and islam », in *Daughters of Abraham* (Gainesville : University Press of Florida, 2001), p. 108-151 ; ainsi que Ziba Mir-Hosseini, « Towards gender equality : muslim family laws and the shari'a », in *Wanted : Equality and Justice in the Muslim Family* (KL : Musawah, 2009), et « Classical fiqh, modern ethics and gender justice », in *Changeable and Unchangeable : New Directions in Islamic Thought and Practice* (London : I.B. Tauris, 2009), p. 77-88.

12. Voir leur site internet : www.sistersinislam.org.

13. Voir leur site internet : <http://www.musawah.org/>.

14. Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality, voir leur site internet : www.wisemuslimwomen.org.

15. Voir par exemple O. Abou-Bakr, « Teaching the words of the Prophet : women instructors of the Hadith (14th & 15th century) », *HAWWA : Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, vol. 1, n° 3 (2003), 306-328 ; « Articulating gender : muslim women intellectuals in the pre-modern period », *Arab Studies Quarterly*, 32, n° 3 (2010).

16. « Le mot, le dialogue et le roman », publié dans *Semeiotikè. Recherches pour une sémalyse*, ed. du Seuil, 1969, p. 143-73.

17. Ed. University of Minnesota Press, 2000, p. 166.

18. Shams al-Din Muhammed ibn 'Abd al-Rahman al-Sakhawi (mort en 1497), *al-daw' al-lami' li-ahl al-qarn al-tase'* (La lumière brillante des gens du 9^e siècle), ed. Maktabat al-Qudsi, Le Caire, vol. 12, 1934.

19. Le *hadith* en question faisant référence aux femmes comme « déficientes en raison et en religion ».

20. Isma'il ibn Kathir (mort en 1373), *Tafsir al-Qur'an al-'azim* (Commentaire du Noble Coran) ; Jalal al-Din al-Suyuti (1445-1505), *Al-Durr al-manthur fi al-tafsir bil-ma'thur* (Les Perles éparpillées : exégèse intertextuelle).

21. Voir les références mentionnées dans la note 8 de cet article. Voir aussi en arabe Amani Saleh, « Al-Kharijat al-dakhilat 'ala muluk bani umayyah » (Women dissenters confronting the umayyid kings), *Women and Civilization*, 2 (2001), 36-54 ; Zeinab al-'Ilwani, « Dalalat manhajiyah fi qira'at al-sayyida 'A'isha al-Qur'aniyah : al-istidrakat namudhajan » (Methodological significance of A'isha's qur'anic readings : setting the record straight), *Women and Civilization*, 3 (2002), p. 181-198.

22. Bynum, C. W., op. cit.

23. En arabe Muhyi al-din ibn al-Arabi, *Al-tadbirat al-ilayyiyah fi islah al-mamlakah al-insaniyyah*, (Leiden : Brill, 1919), et publié en anglais sous le titre *Divine*

Governance of the Human Kingdom, ed. Fons Vitae, 2001.

24. Muhyi al-din ibn al-Arabi, *Al-tadbirat al-ilayyiyah fi islah al-mamlakah al-insaniyyah*, loc. cit. p. 140.

25. Publié en 1928 et réédité (Damas : Dar al-mada, 1998) Nazirah Zein al-Din, *Al-Sufur wal-al-hijab*.

26. De manière générale, cela signifie la voie fixée par Dieu pour les êtres humains.

27. Nazira Zein al-Din, *Al-Sufur wal-al-hijab*, op. cit. p. 77-95

28. Al-Sakhawi, op. cit.

29. *Tafsir al-manar*, vol. 5, ed. al-hay'ah al-misriyah al-'ammah, Le Caire, 1990, p. 67-70.

30. Op. cit.

31. Strohm P., op. cit. p 155

32. Strohm P., loc. cit. p. xiii.

33. Mervat Hatem, « Gender and revolution in Egypt », *Middle East Report*, 261, hiver 2011, p. 36-40.

34. Hoda Elsadda, « Women's rights activism in post-Jan 25 Egypt : combating the shadow of the first lady syndrome in the arab world », *Middle East Law and Governance* 3, 2011, p. 84-93.

35. Voir leurs écrits sur les trois sujets du journal annuel *al-Mar'ah wa-al-hadarah*, 2000, 2001 et 2002, Le Caire.

Troisième partie

Des discours aux pratiques : des musulmanes contre les oppressions

Antiracisme et antisexisme : itinéraire d'une femme musulmane engagée en France

Entretien avec Saida Kada¹

Saida Kada, originaire de la région lyonnaise, est une militante musulmane engagée. Elle s'est d'abord investie au sein de Jeunes des banlieues en mouvement, puis au centre Tawhid, avant de créer l'association Femmes françaises et musulmanes engagées (initialement l'Union des sœurs musulmanes de Lyon) en 1995. Son association, membre du collectif DiverCité, s'est investie autour des questions de justice sociale, d'antiracisme, d'antisexisme et de luttes de l'immigration et des banlieues. En 2003, elle a coécrit avec Dounia Bouzar L'une voilée, l'autre pas, publié aux éditions Albin Michel.

Zahra Ali : Tu t'es engagée très jeune, notamment dans Jeunes des banlieues en mouvement, dans la banlieue lyonnaise, puis au centre Tawhid². Est-ce que tu pourrais me parler de ces premiers engagements et me dire pourquoi tu as ressenti le besoin de fonder l'Union des sœurs musulmanes de Lyon au début des années 1990 ? Et ensuite pourquoi cette association est-elle devenue quelques années plus tard Femmes françaises et musulmanes engagées ?

Saida Kada : Au début j'étais dans une association qui s'appelait JBM – Jeunes des banlieues en mouvement –, à l'époque je n'étais pas pratiquante. L'idée était de m'associer à un travail de terrain lié la question des banlieues. Bien que je n'aie pas grandi dans une banlieue, du fait de mon histoire, de mes origines, on me connectait toujours à cet environnement. J'ai commencé à mener un travail de terrain et c'est comme ça que j'ai rencontré les musulmans. Au départ, j'étais assez rebutée par l'approche que les musulmans de France avaient de l'islam. J'avais l'impression qu'à partir du moment où l'on voulait construire sa propre réflexion et exister en tant qu'individu, on n'avait pas notre place. Ensuite, ça a été la rencontre avec ce qu'il y a au-delà des individus, c'est-à-dire la spiritualité. On fait alors abstraction de

l'individu pour prendre en compte cette spiritualité. D'un coup, on se rend compte que cette spiritualité fait partie de nous et qu'on fait partie d'elle. J'ai commencé à cheminer sur ce travail de quartier et comme forcément c'étaient des structures très masculines, des structures où l'on n'avait pas l'habitude de travailler avec des femmes et où, de fait, on n'abordait pas les questions qui les concernent, l'idée est venue de créer un groupe de travail pas *exclusivement* féminin mais *essentiellement* féminin. Je me suis rapprochée de Tawhid parce que c'était le centre, le point de ralliement des musulmans dans la région lyonnaise, et j'ai commencé à travailler avec des sœurs en me disant qu'on avait des choses en commun : notre religion, la volonté de transmettre, etc.

J'avais aussi envie de développer une conscience politique, je n'avais pas envie de m'enfermer dans cette idée d'un islam complètement fermé et éloigné de la société. Le problème est qu'il n'existait pas de structures proprement féminines. Il y avait des créneaux réservés aux sœurs mais qui étaient complètement chaperonnés par les frères. Je me souviens avoir élaboré un questionnaire qui me paraissait basique et qui demandait aux sœurs ce qu'elles attendaient de nos rencontres. Je me suis fait voler dans les plumes par les frères qui disaient que je n'avais pas le droit d'élaborer ce genre de questionnaires, alors que c'était complètement innocent et absolument pas dangereux. C'est de là que je me suis dit « Stop ! Il faut qu'on arrête, qu'on siffle la fin de la récréation et que l'on passe aux choses sérieuses ! » Cela coïncidait avec le débat sur le *hijab*³ et l'on connaissait des sœurs qui étaient confrontées au problème, il fallait qu'on mette en place une structure qui puisse répondre à nos attentes. L'Union des sœurs musulmanes de Lyon a donc été créée en 1995. Rapidement on a mis en place un travail qui concernait la prise en charge des sœurs. Débat sur le foulard oblige, on s'est complètement initiées à travers les débats ambiants, dans les rencontres interassociatives. L'idée était vraiment d'échanger et de produire quelque chose qui ne soit pas nécessairement restreint au cadre de l'association. On s'est rendu compte que le nom de l'association lui-même excluait de fait. On l'a rebaptisée Femmes françaises et musulmanes engagées parce que, pour nous, ce qui était fondamental c'était la question de la femme. On ne voulait pas non plus être dans des débats complètement sexués, des débats réservés exclusivement aux femmes. Si on sortait du carcan des structures associatives musulmanes existantes qui tournaient autour de questions comme l'éducation des enfants, les droits et devoirs de la femme musulmane, etc., ce n'était pas pour s'enfermer dans des problématiques strictement féminines.

L'association Femmes françaises et musulmanes engagées était aussi

membre du collectif DiverCité⁴. Ça a été le support de travail qui m'a le plus portée. J'y ai rencontré des gens que j'avais déjà vu travailler au début de mon parcours associatif, quand j'étais à JBM, des personnes que j'admirais énormément en raison de leurs positions, de leur engagement et de leur capacité à produire de la réflexion. J'ai pu travailler avec eux en étant femme et musulmane, et respectée comme telle sans qu'on essaye de me compartimenter. J'étais dans un environnement citoyen, humain et militant... tout en étant musulmane. Cela m'a vraiment permis d'adopter une approche sur la question des femmes qui ne soit ni obtuse, ni fermée au reste de l'univers.

Z. A. : Justement en ce qui concerne la manière dont cette question est traitée dans certains courants de l'islam, on y trouve de l'essentialisme et une vision très normative des femmes. Elles sont toujours appréhendées à travers leurs fonctions en tant que mère ou épouse et à partir d'une rhétorique de « droits et devoirs ». Comment les musulmans en France se positionnent-ils par rapport à ça ?

S. K. : Il y a différents niveaux dans cette question. Il y a tout d'abord la question de l'*ijtihad**. En islam les sujets sont abordés, réabordés, en fonction de l'histoire, du contexte politique etc. On n'a jamais réfléchi à la question de la femme parce que ce n'est pas considéré comme une question, mais comme un problème réglé. Les bases ont été les suivantes : des hommes qui parlaient à des hommes ont parlé des femmes. La femme, elle, n'avait pas le droit à la parole. Ou alors on la confinait à des questions politiquement non dangereuses. Pour prendre une analogie, au début du siècle, on a voté cette fameuse loi de séparation de l'Église et de l'État. Il faut savoir que l'on n'a pas fait participer les femmes au vote car on pensait qu'elles étaient plus croyantes que les hommes et qu'elles feraient pencher le vote du côté de l'Église. On voit toujours l'implication politique des femmes comme un danger. À cette époque, on a présenté ça comme étant lié à l'incapacité intellectuelle de la femme à formuler certaines convictions. Ce qui est intéressant, c'est de constater qu'on était dans une logique de pouvoir. Il fallait faire taire une partie de la population potentiellement dangereuse pour le pouvoir des dominants.

En France, les deuxième et troisième générations issues de l'immigration découvrent l'islam et la manière de le pratiquer. Cet islam est très dogmatique, très rassurant, parce qu'on a besoin d'un cadre où se sentir en sécurité. On vous explique combien de prières et de ramadan faire pour aller au paradis, combien de *hasanates*⁵ inscrire sur votre tableau pour être sûr de passer convenablement *yom alqiya*⁶... On est dans une logique comptable. Il est hors de question

à ce stade de déconstruire ce qui pousse en amont 'Omar ibn al-Khattab⁷ à être 'Omar ibn al-Khattab, il faut juste lui ressembler en aval, comme si ce n'était pas intéressant de comprendre ce qui porte les gens à être ce qu'ils sont. En France, c'est comme si les musulmans étaient nés sous X depuis qu'ils sont reconnectés avec l'islam. On a dressé une filiation historique et une vision nostalgique de l'islam, comme si on n'était pas issus de l'immigration, comme si la guerre d'Algérie ou l'émir Abdel-Kader n'avaient jamais existé. Cette vision nostalgique de l'islam est très puissante : 'Omar, 'Aïcha, Fatima sont des personnalités qui nous rendent une puissance déchuée. C'est une démarche qui a poussé les musulmans à adopter une attitude assez fermée à tout ce qui n'est pas comme eux, qui peut aller jusqu'à une façon de s'habiller. Je me rappelle qu'en 1995, à Lyon, tout le monde allait place du Pont pour acheter sa *djellaba* : en se reconnectant à une histoire de « là-bas », on a associé le vêtement et le langage à ce « là-bas ». Finalement, à l'époque, on aurait pu regarder *al-jazeera* en pensant qu'on était de là-bas. Il y a eu beaucoup trop d'amalgames qui ont été faits, on ne savait plus vraiment comment se situer ni dans l'espace ni dans le temps.

C'était compliqué. Une femme de 18-19 ans expliquant qu'elle essaie de se positionner sur toutes ces questions abordées, se rappelant qu'avant elle n'était pas pratiquante, elle portait des jeans, des T-shirts, des jupes, elle pouvait fumer, elle pouvait aller en boîte, avoir des copains, etc. Alors elle veut se racheter une virginité, elle doit apporter les preuves qu'elle est une femme bien, une femme pure, une femme chaste. Il était hors de question à ce stade, alors que l'islam était encore abordé de manière dogmatique, d'imaginer un seul instant être associées à des femmes non-musulmanes. C'était remettre en question toute cette conception puritaine de soi et cette image qu'on voulait montrer. Comme le reste du monde avait été zappé, la question était de savoir ce que les musulmans allaient penser de nous. Les jeunes filles ont donc commencé à porter de grandes *djellabas*, de grands voiles, des gants, etc. À cette époque, il y a eu une vague de mariages, parce que c'est la moitié de la foi évidemment, donc il fallait au moins faire le minimum de 50 %, au moins ça ! Il y avait beaucoup de jeunes musulmans qui se mariaient sans savoir ce qu'était le mariage : il était musulman, elle était musulmane, lui c'était 'Omar, elle c'était 'Aïcha, c'était censé suffire. Évidemment le naturel revient au galop. En tant qu'individus on ne pouvait plus se reconnaître là-dedans, on n'arrivait plus à se retrouver parce qu'on n'arrivait plus à s'entendre avec les gens qui n'étaient pas comme nous.

Z. A. : *On ne peut pas vivre en dehors de sa société...*

S. K. : Exactement, y compris éloignés de sa propre famille, de ses voisins, des personnes avec qui on a été amis pendant quinze ans. On n'arrivait plus à parler avec eux, on essayait de créer une attitude de musulmans faisant abstraction de l'humain. Et donc quand on a fondé notre association, la première chose que les musulmans ont remis en question c'était notre islamité. Peut importait qu'on porte le *hijab* – parce qu'on n'était pas non plus en minijupe quand même, on défendait le port du voile qui est ce qu'il y a de plus islamique dans l'apparence – le registre symbolique ne suffisait pas. Le simple fait que des femmes prennent la parole était problématique, on nous disait « la voix de la femme c'est '*awra*⁸ ». On devait rester des invisibles, on devait vivre notre vie par procuration. C'était extrêmement violent pour les hommes de voir des femmes développer une réflexion sans eux. Même si on souhaitait le faire à côté d'eux, ils le vivaient comme si on voulait le faire sans eux. Quand on regardait la littérature de l'époque, le peu de livres qui étaient traduits depuis l'arabe, on se rendait compte qu'on était saucissonnées : la femme en tant que fille, la femme en tant qu'épouse et la femme en tant que mère. Je n'ai pas vu de bouquins qui traitaient de la femme en tant que femme. Quand les frères abordaient cette question, c'était pour dire : nous on n'est pas comme les non-musulmans, on n'est pas dans l'individualité. Comme entre nous il y a de la solidarité, on est un groupe, on se définit en fonction de l'utilité qu'on a dans le groupe, c'est-à-dire qu'on se définit par rapport à sa fonction, pas à sa nature, ça n'existe pas. Par contre, ce n'était valable que pour les femmes. Quand il y avait des rencontres organisées autour des femmes, les thèmes étaient « droits et devoirs de la femme en Islam », l'éducation des enfants, etc. Il n'y avait aucun thème sur des questions d'actualité, sur la féminité ou sur les violences faites aux femmes qui est pourtant une question majeure, mais à laquelle on ne touchait pas car elle est liée à la domination masculine, c'était tabou. Par contre, pour l'homme c'était la polygamie. Pour satisfaire sa libido vertigineuse. La question était « comment les femmes doivent se comporter vis-à-vis de l'homme ? ». Ça me rappelle que dans les années 1950 aux États-Unis, il y avait des maisons de bonne conduite pour les femmes, on leur apprenait comment être de bonnes ménagères, comment être de bonnes épouses, comment bien se comporter vis-à-vis des invités... Mais la réciproque n'a jamais été valable. Et quand une femme disait à un homme : « Tu parles de ta libido, j'en ai peut-être une, moi, de libido ! », ça, ce n'était pas possible, elle devenait infréquentable. On se rend compte que la question de la femme est toujours traitée d'un point de vue sexuel, et jamais d'un point de vue individuel.

Z. A. : *Dans ce genre de discours, la femme est hypersexualisée, on retombe*

dans l'idée de la femmeobjet.

S. K : Exactement. D'une part, la femme devient une femme objet parce qu'elle est définie en termes d'utilité vis-à-vis de l'homme et, d'autre part, en acceptant ça, les femmes véhiculent les idées antiféminines des hommes. On a complètement intégré la réflexion masculine en la sacralisant. À partir du moment où tu commences par « *bismillah*⁹ » et que tu dis que c'est la Parole de Dieu, si tu remets ça en question tu as un problème avec ta foi. Cela fait culpabiliser les sœurs qui posent ce genre de questions, on les discrédite en les accusant de toucher au sacré.

Z. A. : Pour sortir de ce dogmatisme, il apparaît fondamental que l'on puisse se resituer. Quand tu dis que c'est comme si les musulmans étaient nés sous X, l'approche qui pourrait amorcer une évolution du discours et des pratiques, c'est la question de la filiation, notamment la possibilité de se reconnaître dans plusieurs filiations en commençant par le fait de renouer avec l'histoire de l'immigration.

S. K. : La question de l'immigration est centrale en France. Le Français musulman était l'Algérien sous la domination française en Algérie. On confond l'origine et la religion, de fait un musulman est perçu comme un immigré, il y a une connexion qui est faite. On est dans la violence symbolique qu'a définie Pierre Bourdieu dans la logique de domination : dans la manière dont on traite ces populations dites « immigrées » et dites « musulmanes », on a intégré un rapport de domination. Dans les années 1990, il y avait les discours de SOS Racisme qui reléguait la parole raciste au second plan, ça n'avait pas bonne presse de parler de racisme. Quand les problèmes de l'Algérie avec le FIS et le GIA sont revenus sur le devant de la scène politique, on a libéré la parole raciste, mais avec un vocabulaire qui est le même pour celui qui le dit et pas le même pour celui qui l'entend. Quand un raciste dit « sale Arabe » ou « sale musulman », c'est la même chose, mais pour celui qui l'entend, et on l'a vu lors du débat sur le *hijab*, il pense qu'on le renvoie à sa religion. Pour nous, en tant que musulmans, il est très important de prendre en considération ce lien-là. À l'époque où il y a avait les manifestations autour de la loi sur le *hijab*, il fallait dire que ce n'était pas une question religieuse, c'était une question liée au traitement d'une certaine population dite musulmane, en particulier en France plus que dans d'autres pays européens. En 1958, on dévoilait les femmes sur les places publiques à Alger. Ici, on est des écorchées vives. On ne peut pas comprendre l'acharnement qu'il y a autour du voile en France sans développer une conscience politique et sans relier cela à l'histoire coloniale. Benjamin Stora disait que la France a un problème avec son histoire immédiate.

Il y a un déni de mémoire, un refus de reconnaître l'histoire. Certains musulmans qui n'avaient pas cette culture politique sont partis sur un discours disant que c'était une atteinte aux libertés religieuses. Ce n'est pas faux dans l'absolu, mais ce n'est pas le fond du problème. Au lieu de rassembler d'autres personnes et d'autres organisations autour de la question de l'immigration, on a simplifié les débats. Il y avait notamment les collectifs Une école pour tou-te-s¹⁰ et Féministes pour l'égalité¹¹ et des personnalités comme Christine Delphy qui avaient compris ça, et il y avait ceux, notamment autour de l'UOIF¹², qui traitaient cette question comme un problème de pratique religieuse. On a perdu l'opportunité d'aborder cette question en tant que problématique liée aussi à la femme et à la féminité. On voit que le port du voile a évolué, avant on avait la *djellaba*, des vêtements qui venaient de Syrie. Maintenant, les sœurs sont en train de se construire une nouvelle identité. À travers le vêtement, on voit les évolutions, on a plus de couleurs, le foulard n'est pas mis de la même manière.

Z. A. : Le foulard devient tout sauf un élément folklorique.

S. K. : Exactement, il devient un élément de revendication, pas politique comme c'est faussement expliqué dans la presse, mais ça devient un élément de revendication féminine. Ce qui est intéressant maintenant, c'est le nombre de femmes qui sont reconnectées avec cette idée, qui font des mémoires et des thèses sur ce qui émerge de nouveau chez les femmes musulmanes.

Z. A. : Oui, il y a aujourd'hui des études qui abordent cette idée que ces femmes musulmanes sont en train de proposer un modèle alternatif de féminité et une nouvelle forme de féminisme.

S. K. : Oui, ça on le disait il y a pratiquement 10 ans dans nos rencontres. Le féminisme à la française est à côté de ses pompes, c'est une génération qui ne produit plus. C'est un féminisme bourgeois qui ne gère que des questions bourgeoises et qui laisse sur le bord de la route toute une catégorie de femmes. Il y a d'un côté les femmes, de l'autre les hommes, et il y a une espèce de troisième sexe que seraient les femmes des banlieues. On a créé cette catégorie à part pour éviter que des femmes qui ne sont pas des banlieues puissent se sentir avoir des points communs avec nous, c'était inenvisageable.

Le fait que le terme « femme » émerge est intéressant, surtout quand il est prolongé par autre chose. Cela montre qu'on a quelque chose de particulier à produire, et que cette particularité, on peut l'étendre aux autres femmes, parce que ce qu'on vit est juste la somme de ce que vivent les autres femmes. Il y a un effet de loupe dû aux discriminations territoriales, sexuelles, ethniques qui font qu'on est un

terreau fertile à une réflexion sur la question des femmes. Un jour les musulmanes vont s'émanciper de cette mise sous tutelle des frères. Ce n'est d'ailleurs pas toujours les frères qui la recherchent, elles peuvent se mettre sous tutelle elles-mêmes. Un jour on arrivera à se *désapprendre* pour se *réapprendre*, parce qu'on a été acculturées en tant que femmes dans notre registre de féminitude. Je dis bien de féminitude, ce n'est pas simplement de la féminité qui ne renvoie qu'au corps, la féminitude pour moi ça renvoie à quelque chose de plus fondamental, ce qui permet au corps d'exister et de se mouvoir, donc c'est plus en amont de la féminité. Les musulmanes aujourd'hui sont celles qui peuvent produire ça, et qui peuvent à l'échelle internationale, allons jusque-là, poser les assises de quelque chose de fondamental.

Z. A. : *Elles sont dans une posture historique qui est quelque part idéale pour ça... Finalement, on peut dire que les femmes musulmanes sont une chance pour le féminisme parce qu'elles lui permettent de se questionner, et de se redéfinir.*

S. K. : Tout à fait. Je suis entièrement d'accord là-dessus.

Z. A. : *D'ailleurs ce qui a été intéressant pendant la dernière polémique sur le foulard, c'est les alliances avec d'autres féministes. Pour les musulmanes, ça a été comme une première rencontre avec le féminisme antiraciste, ça a été fondamental.*

S. K. : Absolument, cela nous a fait grandir... On manque de production écrite pour théoriser tout ça. Mais c'est sûr que ça nous a montré qu'on pouvait avoir une portée plus importante et élargir notre champ au-delà du cadre strictement musulman.

Z. A. : *En ce qui concerne le champ religieux stricto sensu, le féminisme islamique appelle à une réforme de fond de la jurisprudence musulmane considérant que celle-ci aurait été élaborée à partir d'une grille de lecture patriarcale et masculine, et qu'il faudrait la repenser en fonction des évolutions des rapports sociaux et dans une volonté de rester fidèle au principe de justice en Islam. Ton engagement se situe aussi dans cette ligné-là...*

S. K. : Aujourd'hui, qu'on ne vienne pas me dire que tout ce qui est écrit dans le *fiqh** est la Parole de Dieu, et je n'ai pas besoin d'avoir un diplôme de droit musulman pour comprendre ça. J'ai acquis la maturité nécessaire dans mon rapport à ma religion, je n'ai pas besoin d'une maîtrise en *shari'a islamya*¹³ pour m'émanciper de ce genre de vision.

Z. A. : Pour contester ce genre de lectures, de nombreux mouvements émergent ici et là, en Occident et dans le monde musulman – que ce soit au Maghreb, en Malaisie ou en Iran. Comment tu te situes dans ce mouvement émergeant ? Comment définirais-tu ton féminisme islamique, quelles seraient ses priorités à la fois sur le plan religieux et politique ?

S. K. : Je me retrouve dans ces mouvements émergents. Même si, comme dans tous mouvements émergents, il y a à boire et à manger. Il y a des trucs ultraconservateurs et des choses ultralibérales. C'est normal parce qu'on a été tellement brimées que lorsque la parole s'exprime, elle le fait de manière très large et dans tous les sens. Ce qui est important, c'est que ces mouvements féministes soient actualisés en fonction des contextes sociopolitiques. Nous, en Europe, il faut qu'on s'intéresse à tout ce qui se passe ailleurs dans le monde musulman pour voir comment les femmes se réapproprient les Textes, et en particulier celles qui en ont les compétences d'un point de vue strictement juridique. Cela parce qu'il faut qu'on donne une légitimité à notre discours. Il faut trouver des femmes qui ont la capacité intellectuelle, la légitimité et qui sont dans une démarche de relecture des Sources* dans le sens d'un renouveau. Ici, en Europe, et particulièrement en France, on a besoin de cette connexion avec le féminisme européen parce qu'il fait partie d'une toile de fond. On ne peut pas passer à la trappe les blessures historiques qu'il y a à ce niveau-là, les blessures de l'immigration. Si on n'élabore pas cette lecture historico-politique, même si on a des choses intéressantes à proposer, elles ne seront pas audibles parce que ce qu'on aura à dire sera tellement chargé sur le plan émotionnel qu'on ne pourra pas mettre en place un cadre stable et intéressant intellectuellement. Et on ne pourra pas produire quelque chose qui nous pousse vers l'avant parce que, justement, on aura nié le passé. Alors oui, je suis pour ces relectures de l'islam par des femmes, et que cela soit dans l'idée de *révolutionner* tout cela, et non pas d'*évolutionner* parce qu'il y a des choses qui se font forcément dans la douleur. Si on reste dans la diplomatie, on n'y arrivera pas. C'est quelque chose qui se fera dans la violence. Une violence intellectuelle j'entends, parce qu'indépendamment de ce qui sera produit, c'est la démarche qui sera considérée comme violente et ça il faut l'accepter en amont.

Notes

1. Transcription d'entretiens effectués en juillet et août 2010.
2. Fondée par l'Union des jeunes musulmans de Lyon, c'est la première librairie musulmane francophone en France.
3. Foulard islamique.
4. Le collectif DiverCité est une plateforme associative principalement lyonnaise réunissant de nombreuses associations de luttes pour l'égalité et la justice dans les quartiers populaires et au-delà.
5. Bonnes actions en arabe.
6. Jour du Jugement en arabe.
7. Compagnon du Prophète et deuxième Calife.
8. Partie intime à dissimuler en arabe.
9. Littéralement « au nom de Dieu ». Est souvent utilisé en guise d'introduction à un acte ou une parole.
10. Le collectif Une école pour tou-te-s (CEPT) a été formé fin 2003 en réaction au projet de loi visant à interdire le foulard à l'école, autour de la pétition lancée en septembre 2003 par des acteurs de l'éducation et des militants associatifs, laïques et féministes dont notamment le collectif Les Mots sont importants (LMSI) : « Oui à la laïcité, non aux lois d'exception ». Il représente la dynamique nationale de tous les collectifs locaux formés en France (Paris, Strasbourg, Lyon, Lille, Rennes...), composés de militants associatifs laïques, musulmans et non-musulmans.
11. Le Collectif féministes pour l'égalité (CFPE) est une plateforme non-mixte, formée fin 2003 en réaction au projet de loi visant à interdire le foulard à l'école, autour de la pétition lancée par des personnalités féministes : « Un voile sur les discriminations » parue dans *Le Monde* le 9 décembre 2003. Il regroupe des féministes laïques, musulmanes et non-musulmanes.
12. L'Union des organisations islamiques de France (UOIF) s'est créée en 1983 et coordonne les actions d'une centaine d'associations musulmanes en France. Elle affirme travailler pour une pratique religieuse conforme « à l'islam et aux lois de la république ».
13. *Shari'a islamiya* en arabe, cela signifie ici droit islamique.

Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie

Entretien avec Hanane al-Laham¹

Hanane al-Laham est une intellectuelle syrienne engagée et une figure du courant de Malek Bennabi qui est représenté en Syrie par le mouvement de non-violence de Jawdat Sa'id. Elle a publié de nombreux ouvrages à travers lesquels elle traite de la question du renouveau de la pensée musulmane et où elle accorde une grande place à la promotion des droits des femmes. Elle est une des rares femmes musulmanes à être l'auteure de tafasir – commentaires et exégèse du Coran. En plus d'avoir commenté la quasi-intégralité du Coran, elle a publié plusieurs ouvrages d'envergure, notamment Le statut des femmes dans le Coran, ainsi que Les principes fondamentaux du Coran, et plus récemment un ouvrage sur la vie du Prophète de l'islam publié aux éditions Dar el-Fikr. Elle est aussi l'auteure d'un grand nombre de livres et de nouvelles pour enfants.

Elle a enseigné l'exégèse coranique à l'université Umm al-Qura de La Mecque et elle a organisé et animé durant de nombreuses années des cercles de réflexion et des ateliers féminins d'études du Coran et de la pensée musulmane à Damas. Elle a aussi ouvert une école élémentaire et primaire à travers laquelle elle fait la promotion d'une instruction alternative faisant de l'esprit critique et de la liberté de pensée le cœur de l'éducation. Elle s'est engagée pleinement dans le mouvement de protestation contre le régime syrien et a été l'organisatrice de la première manifestation de femmes à Damas. Jusqu'à aujourd'hui, elle continue de lutter pour la démocratie, la liberté d'expression et la justice dans son pays. Son école, aujourd'hui dirigée par l'une de ses filles, a suivi la campagne de grève générale organisée récemment par le mouvement de protestation syrien.

Zahra Ali : Peux-tu nous raconter un peu ton parcours personnel et intellectuel, nous dire ce qui t'a amenée à développer une réflexion et des actions autour de la question du renouveau de la pensée musulmane, et tout particulièrement à travailler à une relecture des questions qui

Hanane al-Laham : Je suis née en 1943, je suis de Damas, du quartier d'al-Muhajirin, d'une famille de classe moyenne. On dit souvent que la classe moyenne est propice au développement d'une pensée car la richesse peut aveugler et la pauvreté réduit l'homme à passer sa vie à chercher sa subsistance. Très jeune, je lisais beaucoup, je me questionnais sur les injustices que subissent les femmes, je répétais sans cesse « pourquoi la femme est-elle si opprimée ? ». Je pensais au départ que l'islam était la cause de cette oppression. Je me disais, comme beaucoup de gens, que la religion était la cause de l'oppression des femmes. Avec le temps, des discussions avec des pratiquants et des lectures, j'ai réalisé que ce n'était pas la religion musulmane la cause de toutes ces injustices que subissent les femmes, mais sa mauvaise compréhension. Je suis devenue pratiquante à l'adolescence et cela contre ma famille qui était, comme beaucoup d'autres, assez traditionnelle. Lorsque j'ai commencé à pratiquer, et surtout lorsque j'ai décidé de porter le foulard, ils ont eu très peur. Ils craignaient que j'adhère à une pratique rigide et fermée, mais aussi que cette pratique nuise à mon avenir et m'attire des problèmes compte tenu du climat politique qui régnait dans le pays. J'avais commencé à côtoyer le courant soufi de Damas, je n'ai pas rejoint de *tariqa*² mais j'assistais à leurs cercles dans les maisons et les mosquées. Ma famille voulait freiner cet engouement religieux et l'engagement qu'il pouvait susciter, alors, pour la rassurer, je me suis mariée assez jeune et je n'ai donc pas pu continuer mes études.

Après mon mariage, j'ai traversé une période extrêmement difficile et fatigante, une période où je me suis en quelque sorte éteinte. Ensuite, peu à peu, je me suis réveillée, je me suis dit qu'il fallait que je me ressaisisse, que je reprenne mes lectures. C'est là que j'ai rencontré le courant de Malek Bennabi en Syrie, représenté par le penseur Jawdat Sa'id. J'ai très vite rejoint ce courant de paix et de réflexions critiques. Jawdat Sa'id s'inspirait de Malek Bennabi, de Muhammed Iqbal et de nombreuses autres références de la pensée musulmane. Cela a ouvert mon horizon, j'ai beaucoup lu à cette époque, je me suis intéressée à tout. Durant cette période de lecture et de réflexion, j'ai forgé ma pensée. Au sein du courant de Jawdat Sa'id, il y avait sa sœur, Leila Sa'id, – qu'Allah lui fasse miséricorde – avec qui nous tenions des cercles. J'assistais aussi au cours dispensé par Jawdat Sa'id, il nous a enseigné le Coran en profondeur et les ouvrages de Malek Bennabi.

Z. A. : À quel moment as-tu commencé à écrire ?

H. L. : Depuis longtemps, j'écrivais seule. Je tenais un carnet où j'écrivais mes réflexions au quotidien, mes ressentis, mes pensées. J'ai commencé par écrire sur les compagnes du Prophète, Um Soulaym et Soumaya. Ce furent mes premiers écrits. J'écrivais des histoires courtes sur les jeunes filles et ce qu'elles subissaient dans la société, mais aussi sur ce que leur famille leur faisait souvent subir. Mon premier ouvrage d'exégèse portait sur la sourate³ *Ya Sin*, c'était en 1978, puis j'ai écrit l'exégèse de la sourate *Luqman*.

Z. A. : *Tu avais combien d'enfants à l'époque ?*

H. L. : J'avais tous mes enfants à cette époque, quatre filles et un garçon. C'est vrai que mes enfants occupaient beaucoup de mon temps, mais j'ai continué à écrire. Cela correspondait à un moment où il y avait une pression très forte sur les islamistes, suite à la tentative de certains islamistes de contester le pouvoir en utilisant la violence. C'était une période difficile pour les pratiquants et ceux qui avaient une religiosité visible. Cela a provoqué beaucoup de problèmes. À cette époque, le climat de tension était tel qu'il arrivait qu'on retire le foulard de la tête des femmes dans la rue. Mon mari a eu une opportunité de travail en Arabie Saoudite et il s'est dit que ce serait bien que les filles puissent étudier là-bas, car même dans les écoles, on forçait les filles à retirer le foulard. Ma fille Soumaya avait été renvoyée à la maison car elle refusait de retirer son foulard, elle a perdu une année d'étude comme ça. Nous sommes donc allés en Arabie Saoudite où mes enfants ont poursuivi leurs études. Mes deux grandes filles se sont mariées là-bas.

Z. A. : *Comment as-tu vécu le climat et l'état d'esprit régnant en Arabie Saoudite ?*

H. L. : Au début, c'était difficile. Les gens là-bas sont très passifs, ils considèrent qu'ils sont la religion incarnée, donc que tout va bien dans le meilleur des mondes. C'est très dur dans ce contexte d'aborder une pensée vivante et dynamique, car la plupart des pratiquants ont adopté la pensée *salafi*⁴. Et puis, à Damas, j'assistais à des cours, des cercles féminins de réflexions, j'étais très active. Je devais donc quitter mes ami-e-s pour aller dans un lieu où j'étais complètement étrangère. En Arabie Saoudite, nous avons organisé des rencontres comme nous pouvions, quelquefois avec des Syriennes installées là-bas. À La Mecque, j'ai commencé à fréquenter l'université Umm al-Qura, il y avait des cours dispensés par une femme assez connue, A'ida al-Sharach. Elle était connue comme une *da'iya*⁵ et une conférencière très

active. J'assistais à des rencontres et je consultais les ouvrages pendant que mes enfants étaient à l'école. J'ai rencontré beaucoup de monde et, petit à petit, je me suis adaptée à la vie là-bas. J'allais au cours de Fatima Naseef à Jeddah, elle était aussi connue comme *da'iya*. J'assistais à ses cours hebdomadaires et nous nous réunissions ensemble pour produire de la réflexion. Elle m'a dit qu'elle recherchait quelqu'un pour enseigner l'exégèse. Je lui ai répondu que je n'étais pas diplômée, mais elle m'a encouragée en me disant que le diplôme n'était pas important et que seul la compétence comptait. Elle m'a donné la responsabilité d'enseigner le *tafsir** à l'université Umm al-Qura, et mon ouvrage sur la sourate *al-Nisa'* (Les femmes) est le fruit de ces cours. Ce livre a été publié en Arabie Saoudite et en Syrie, et Fatima Naseef en a fait un manuel pour les cours d'exégèse coranique de l'université Umm al-Qura.

Z. A. : C'est là-bas que tu as commencé à penser à cette idée d'école ?

H. L. : Oui. Je suis restée dix ans à La Mecque et puis nous avons déménagé à Jeddah, car il y avait du travail pour moi là-bas ; nous y sommes restés trois ans. J'ai donc travaillé les deux premières années à l'université, puis dans les écoles. C'est là, alors que je donnais des cours aux enfants en bas âge, que j'ai commencé à avoir cette idée d'ouvrir une école. J'ai étudié les manuels qui relevaient du programme de l'UNICEF. Je me disais que si ces méthodes étaient appliquées cela donnerait des enfants avec une mentalité complètement différente. Lorsque l'être humain est élevé dans la réflexion et l'esprit critique, il fera toujours travailler sa raison et il refusera toujours de se soumettre à une autorité injuste. J'ai ressenti l'importance de cela, et j'ai commencé à me préparer au retour à Damas dans l'idée d'ouvrir une école. Mes deux filles qui avaient fini le lycée étaient revenues à Damas pour l'université, car elles ne pouvaient pas intégrer l'université saoudienne. Elles se sont mariées et elles ont poursuivi leurs études. Elles ont eu des enfants et il était question de les faire entrer à l'école. J'ai donc pris la décision de revenir à Damas.

Z. A. : Tu as donc repris tes activités à Damas ?

H. L. : Je suis revenue à mes cercles. Les amis que j'avais laissés avaient continué à se réunir, alors j'ai repris l'enseignement à la mosquée et chez moi. Et j'ai continué à écrire et à publier mes ouvrages de *tafsir*. Certains de mes livres ont été publiés en Arabie

Saoudite, celui sur les sourate *Al-Imran* (La famille de 'Imran) et *al-Baqarah* (La vache).

Z. A. : Et pour l'école, comment as-tu fait concrètement pour mener à bien ce projet ?

H. L. : Tu ne peux pas imaginer combien ce projet a été difficile à réaliser. Même mon mari prenait l'idée à la légère au départ. Je me suis débrouillée pour réunir un capital pour la construction de l'école. Je n'ai pas demandé d'argent aux gens. Qu'Allah fasse miséricorde à ma mère et à mon père, après leur mort, j'ai reçu un petit héritage. Avec, j'ai acheté une terre dans le quartier al-Mezze, à l'époque les prix étaient raisonnables. J'ai été aidée pour la construction. J'ai aussi été assistée par des personnes qui avaient étudié les sciences de l'éducation. J'ai commencé les activités autour de l'école. Nous avons débuté par une crèche, c'était un début fort. Beaucoup de gens pensaient que l'on irait pas au bout, et beaucoup étaient réticents. Mais le projet s'est élargi et j'espère qu'il continuera car je sens qu'à chaque fois qu'on ouvre l'esprit d'un enfant, qu'on stimule sa raison, on sert la communauté toute entière.

Il y a une histoire incroyable que m'a racontée l'une de nos enseignantes. Nous avons, en classe de seconde section⁶, une matière appelée sociologie à travers laquelle nous enseignons aux enfants quelques bases sur les différents régimes de pouvoir et les systèmes politiques. L'enseignante disait un jour à ses élèves qu'il y a globalement deux types de régimes : le régime républicain et le régime monarchiste. Après leur avoir défini l'un et l'autre, elle conclut en disant que « par exemple ici en Syrie nous sommes dans un régime républicain ». Les enfants ont tout de suite réagi en disant « Non, non, Mademoiselle, nous sommes dans un régime monarchiste nous ! ». Et l'un des enfants a pris la parole en disant : « La preuve évidente Mademoiselle que nous sommes en monarchie est que son père gouvernait et que lui est encore au pouvoir ». In-croya-ble ! [Rires.] Un autre enfant lui dit « Mademoiselle, dans le régime républicain si le peuple ne veut plus de son dirigeant, il demande à ce qu'il s'en aille ». C'est vraiment fabuleux, lorsque les esprits travaillent, on ne peut plus rien empêcher, plus aucune barrière dans la critique n'est possible. On veut aussi, tout en enseignant une certaine discipline, mettre les élèves et l'enseignante sur un pied d'égalité. Par exemple, lorsque nos enseignantes font une erreur, elles s'excusent auprès de leurs élèves. On essaie de donner aux élèves la possibilité de toujours exprimer clairement leurs opinions. Il faut dire que la méthode du dernier ministre de l'Éducation était bonne. Il a fait des erreurs ce

ministre, il était très autoritaire, mais sa méthode d'un enseignement participatif était bonne : faire en sorte que l'élève ne fasse pas que répéter, mais lui faire comprendre ce qu'il apprend et inciter les enfants à réfléchir. Le ministère ne se rend pas compte que cette nouvelle méthode va produire dans la durée un potentiel de contestation énorme.

Z. A. : *Pour revenir à ce qui a forgé ta pensée, peux-tu me dire ce qui t'a plu dans les idées de Malek Bennabi et de Jawdat Sa'id ?*

H. L. : Avec Jawdat Sa'id on étudiait les ouvrages de Malek Bennabi en relation avec la vie concrète, notamment *Les Conditions de la renaissance*, ou encore *Le Problème des idées dans le monde musulman* qui est un ouvrage énorme. Ce qui m'a plu particulièrement c'est le principe de non-violence introduit par Jawdat Sa'id. Il nous a enseigné cela en nous disant qu'il ne faut sous aucun prétexte utiliser la violence. Il est certain que des versets du Coran font référence au combat, mais lorsque l'on étudie la vie du Prophète – d'ailleurs la plus importante de mes publications est mon livre sur la vie du Prophète –, lorsqu'on étudie comment les événements ont eu lieu, on voit qu'il y a une évolution progressive et que les étapes sont très importantes. Lorsqu'on commence à enseigner la religion, la non-violence est un principe fondamental : il faut que la société soit bâtie sur le principe de la non-violence. Quand on arrive à bâtir une société sur ce principe, son dirigeant doit se tenir à cela. Il est clair pour moi qu'il s'agit d'une vision profonde qui se projette sur le long terme.

Ce qui m'a plu aussi chez Malek Bennabi est que sa pensée pousse à la responsabilisation et qu'elle met fin à cette idée du complot qui est dominante dans les sociétés musulmanes. Tout se passe comme si c'était l'Autre qui était responsable de notre situation : le colonialisme, le sionisme, etc. Comme si au fond nous ne pouvions rien faire face à cela et que nous n'étions que des victimes. Oui, le colonialisme et le sionisme nous ont affaibli et sont la cause de beaucoup de nos problèmes, mais le fond n'est pas là. Malek Bennabi, avec la notion de *colonisabilité*, a en quelque sorte retourné la chose en disant que cette prétention à dominer, à étendre son pouvoir est une réalité humaine qui aura toujours cours. Le problème n'est pas cela, c'est en réalité la *colonisabilité*, c'est-à-dire le fait d'être dominable, l'incapacité à résister à cela. C'est une pensée dynamique, qui nous pousse vers nos responsabilités et nous incite à l'action.

Z. A. : *En quoi consiste ce renouveau de la pensée musulmane – tajdid* – auquel tu appelles ?*

H. L. : Pour commencer, il faut que nous arrivions à vivre et à

comprendre le Coran dans notre vie contemporaine. Il est clair qu'il ne s'agit pas de jeter tout ce qu'il y a dans les anciens commentaires et exégèses, mais d'évaluer ce qui correspond à notre époque. Il faut absolument que nous insistions sur le fait qu'à chaque époque, il faut un renouvellement dans la lecture du Coran. Sur quoi doit-il reposer ? Il doit reposer sur les principes fondamentaux – *maqased* – comme celui de la justice par exemple. Il y a deux références principales dans la compréhension de la religion : la maîtrise des *maqased* et celle des réalités du contexte. Ainsi, il faut lire le Coran en restant accroché à ce principe de justice, il faut insister sur cela en ce qui concerne les questions liées aux femmes. Le contexte lui-même permet quelquefois de mieux comprendre le Coran, de mieux saisir le sens de certains versets. Si nous nous reposons sur les *maqased* et vivons en intelligence avec notre contexte, tout en suivant l'exemple de la vie du Prophète, nous réussirons à mener à bien ce renouveau de la pensée religieuse, dans la compréhension et l'action.

Mais il y a aujourd'hui deux principaux obstacles à ce *tajdid*, le littéralisme et la sacralisation des anciens. Alors que même les Compagnons discutaient de la Révélation avec le Prophète, et qu'il n'y avait pas ce littéralisme dans le rapport aux Sources, des courants littéralistes empêchent aujourd'hui toute réflexion, toute évolution. De la même manière, on a tellement grandi les savants anciens qu'on a le sentiment qu'on ne peut pas penser la religion en dehors de leurs avis. Comme si on se disait : « Est-il possible que l'on comprenne mieux qu'eux ? » Alors que le contexte est nouveau et qu'eux-mêmes avaient produit des avis pour surmonter les nouveautés de leur époque. Ils ont fait leur travail pour leur époque, faisons le nôtre pour la nôtre.

Z. A. : Mais quelquefois, même ces penseurs qui appellent à ce tajdid, oublient qu'il faut aussi prendre en compte les réalités culturelles, c'est-à-dire qu'on ne peut pas calquer un modèle sur un autre. On trouve par exemple, en Occident, des musulmans qui en lisant les traductions des ouvrages des penseurs arabes s'imposent une manière de voir qui les fait retourner en arrière, plutôt que de les faire avancer. Par exemple, l'ouvrage de Fatima Naseef sur les femmes⁷ a été traduit en français, or le contenu de cet ouvrage est propre aux réalités de l'Arabie Saoudite et ne convient absolument pas à d'autres réalités.

H. L. : Aujourd'hui, nous vivons dans des environnements différents et il faut que chacun fasse selon son contexte. L'idée est d'aller de l'avant, à chacun de faire avec son entourage et son contexte, il y a plusieurs manières. Lorsqu'on revient à l'exemple du Prophète, à sa manière de se comporter avec les femmes, il était le progrès personnifié, en avance sur son temps. Il s'agissait bien de faire évoluer

une situation vers le mieux, dans une idée de progrès et d'amélioration. Il faut absolument comprendre les Textes à l'intérieur de cette perspective historique qui rappelle la nature de la société dans laquelle le Coran a été révélé. Si le Coran était appliqué avec intelligence, on arriverait à la plus grande justice en ce qui concerne le divorce. Dans mon commentaire de la sourate *al-talaq* (Le divorce), je mets l'accent sur le fait que la jurisprudence islamique – *fiqh** – elle-même est très éloignée des versets : la question du *khul'*⁸, et la grande dignité que cela implique pour les femmes, est incomprise jusqu'à aujourd'hui. Il faut aussi mener un *ijtihad** très important sur ces questions, car malheureusement on est encore dans le littéralisme autour de ces versets.

Z. A. : *Par exemple, la plupart des gens diront « la répartition de l'héritage est claire dans le Coran, on ne peut rien y changer... »*

H. L. : Je me suis exprimée en quelques lignes sur ces questions dans mon ouvrage *Le Statut de la femme dans le Coran*, et cela a beaucoup fait réagir les gens. Ces répartitions de l'héritage ont été instituées dans un cadre défini, correspondant à un cadre familial où l'homme assume matériellement le foyer. Si le cadre n'est plus, si l'homme n'assume plus, est-il possible de continuer à ne donner aux femmes qu'une moitié de l'héritage ? Il faut un *ijtihad* sur cela. Cela ne plaît pas quand je dis ça. Mais au fond, ces divergences ne sont pas la question, ce qu'il faut c'est que l'on retourne au message fondamental du Coran qui répète des centaines de fois « ne réfléchissez-vous pas ? ». C'est ça le message fondamental, faire usage de sa raison.

Z. A. : *Mais l'ijtihad en lui-même ne suffit pas, si l'on maintient le cadre traditionnel de la jurisprudence qui est élaboré par une poignée de spécialistes des textes religieux, sans la prise en compte de la complexité des contextes, et sans une réforme profonde des fondements de la jurisprudence islamique.*

H. L. : J'ai réclamé cela dans mon ouvrage *Les Principes fondamentaux du Coran*, la nécessité de mettre en place des conseils réunissant les spécialistes de tous les sujets, ceux des Textes, de la sociologie, de l'économie, des différentes sciences, qui tous ensemble produiraient de nouveaux avis juridiques – *fatwa**. C'est fou qu'on ne fasse pas cela, ce n'est pas croyable qu'on élabore des avis juridiques sans compétences réelles. C'est dramatique que la porte de l'*ijtihad* ait été fermée, et sa réouverture ne s'opérera qu'en réunissant tous les points de vue, tous les savants, tous les spécialistes pour penser de manière nouvelle et adéquate.

Z. A. : *Ces dernières semaines, un mouvement de contestation a commencé à se faire entendre en Syrie, peux-tu me parler de ton implication dans ce mouvement ?*

H. L. : Je ne souhaitais pas me précipiter pour appeler à la révolution en Syrie, car je sentais qu'on avait besoin de beaucoup de préparation. Mais malheureusement la suite des événements, la mauvaise gestion de la crise, les problèmes qui ont surgi... Nos responsables ne savent pas comment sortir de cette crise. Ils se sont comportés d'une manière intolérable, ils ont rendu les événements explosifs, d'une gravité énorme. On ne peut plus se taire face à ce qui s'est passé à Deraa, l'arrestation d'enfants et le traitement qu'on leur a infligé. Face à ça, nous devons dire non, et nous devons nous lever pour dire notre opposition. Si on ne le fait pas, on est responsable devant Dieu. Cela nous a poussés à entrer dans le mouvement de protestation. C'est à ce moment-là que j'ai créé une page Facebook, car il fallait sortir, mes cercles ne suffisaient plus. Je publie mes idées sur Facebook en sachant qu'ils (les renseignements du régime) lisent et contrôlent tout, et c'est pour cela que je le fais, pour exprimer haut et fort, publiquement, mes idées et ma protestation. Je veux que les gens entendent. On m'a dit que parmi mes contacts Facebook, il y a une personne des renseignements, et certains m'ont proposé de la retirer de ma liste de contacts. J'ai dit non, nous avons ouvert une tribune pour tout le monde, ceux qui veulent s'exprimer qu'ils le fassent ouvertement. Je sais dans quoi je me suis mise, et je souhaite que tout soit dit ouvertement et publiquement et que chacun exprime ce qu'il pense. Nous voulons dénoncer l'oppression, dire que ce qui se passe est inacceptable. Au nom de *La ilaha illa Allah*⁹, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie que seul Dieu est au-dessus de nous, et que tous les êtres humains sont égaux. Qu'une personne s'octroie le droit d'être au-dessus des autres, qu'il impose la tyrannie, et que ces autres lui répondent « oui Seigneur, nous sommes à ton service », cela relève de l'injustice la plus grave. On n'a pas le droit de se taire face à cela.

Nous avons une jeunesse nouvelle et le développement des moyens de communication et de la technique nous donne des opportunités nouvelles. Mais à quel point nos jeunes veulent-ils faire parvenir un message ? Je suis très triste d'observer que beaucoup d'entre eux ne sont intéressés que par le poste qu'ils veulent occuper, le travail qu'ils veulent avoir, et le salaire approprié. Qui va construire l'avenir si nos cerveaux et nos compétences partent à l'étranger ? Aujourd'hui le monde va vite, les changements sont rapides, il faut que nos jeunes se réveillent et soient à la hauteur.

Z. A. : *Considères-tu ces révolutions comme des premiers pas dans le*

H. L. : Pour le moment nous sommes encore dans l'espoir. On le sent dans la révolution en Égypte, les Égyptiens continuent d'être présents place Tahrir et ils sont attentifs à toute récupération et à toute trahison de leur révolution. Mais la renaissance musulmane en tant que telle, je crois qu'il n'est pas nécessaire de lui donner une nature islamique, il suffit de s'accorder sur des principes fondamentaux, notamment la fin de l'oppression des êtres humains. Les religions monothéistes sont venues à l'origine pour cela, pour mettre fin à l'oppression. Ces mouvements récents n'étaient pas prévus, on plaçait les Arabes en dehors de l'histoire. Ce séisme a étonné les Occidentaux, et nous-mêmes. Mais la vérité, c'est qu'il y a quelque chose qui s'appelle l'humain, la dignité humaine et il ne peut plus être question d'autre chose. Le message du monothéisme consiste en cela, libérer les hommes de la soumission à autrui pour qu'ils adoptent la soumission à l'Unique. L'espoir est présent, mais il ne faut pas que l'on ait une attitude puérile sur ce qui se passe. Des espoirs, oui, mais on n'attend pas de miracles.

Z. A. : Pour finir, comment te positionnes-tu sur la question de la place du religieux dans la gouvernance politique ?

H. L. : Je suis pour un État laïque. L'histoire nous a montré que toute théocratie était un échec. Pourquoi ? Car tout le monde s'improvise Parole de Dieu sur Terre. Celui qui diverge est alors considéré comme sortant de la voie de Dieu, et comme un mécréant. Il nous faut un État civil laïque. On n'a pas besoin de slogans proprement islamiques, il nous suffit que les injustices prennent fin. Que le citoyen ait des droits, une dignité et que la jeunesse ait un avenir digne, qu'elle puisse se projeter dans un lendemain meilleur, plus juste, où le respect de la dignité des êtres humains sera central. Nous étions heureux de la révolution iranienne à l'époque, surtout parce qu'elle était populaire et pacifiste. Nous y avons cru. Mais ce qui a tué cette révolution est l'obéissance totale au *leader*, l'autoritarisme. C'est devenu une dictature. La dictature religieuse est la pire des dictatures, car on s'impose au nom de Dieu, cela ne laisse la place à aucune critique. Heureusement que les révolutions arabes n'ont pas pris la forme de la révolution iranienne. Les événements actuels nous donnent des raisons d'être optimistes, nous ne pensions même pas que cela pouvait avoir lieu.

Notes

1. Transcription et traduction de l'arabe d'un entretien effectué au début du mois de mai 2011 à Damas.
2. Voie ou groupe soufi.
3. Chapitre du Coran.
4. Courant rigoriste et littéraliste.
5. Prédicatrice.
6. Équivalent du CE2.
7. Fatima Naseef, *Droits et devoirs de la femme en Islam : à la lumière du Coran et de la Sunna*, ed. Tawhid, 1999.
8. Le *khul'* équivaut à une demande de divorce faite par l'épouse.
9. Il n'y a de Dieu que Dieu, formule du monothéisme musulman.

Conclusion : décoloniser et renouveler le féminisme

Zahra Ali

Force est de constater l'actualité toujours prégnante des travaux d'Edward Said sur l'orientalisme¹ qui ont montré comment a été construite l'image repoussoir d'un Orient caractérisé par l'archaïsme et l'obscurantisme, pour créer celle d'un Occident progressiste, moderne et égalitariste. Cette représentation de l'Orient a permis de justifier la domination coloniale présentée comme une mission de civilisation. Said a montré comment le thème de l'oppression de la femme musulmane, notamment à travers la question du voile, a été le fer de lance de cette prétendue mission civilisatrice². Frantz Fanon a abordé, sous le titre « la bataille du voile³ », l'enjeu central constitué par le thème du dévoilement des femmes algériennes durant la domination coloniale française. Le voile des femmes était considéré comme le symbole par excellence de la nature rétrograde de la société algérienne et la colonisation présentée comme une mission de civilisation qui se donnait pour objectif premier de « libérer » les algériennes du patriarcat arabo-musulman dont elles étaient victimes en les dévoilant. Des mises en scène de cérémonies de dévoilement sur la place publique, à Alger, dont la plus célèbre a été celle du 13 mai 1958, ont été largement diffusées et présentées comme la preuve du bien-fondé de la présence française en Algérie.

Ainsi, l'argument de l'émancipation et de la libération des femmes musulmanes a été central durant la colonisation, et ce féminisme colonial a servi d'assise à la prétention à civiliser le « monde musulman ». Les termes de la « bataille du voile » décrite par Said et Fanon résonnent de manière saisissante dans la façon dont le voile, et plus largement la question de la « femme en Islam », est posée aujourd'hui. Les travaux de Leila Ahmed⁴ montrent de manière très claire que les controverses actuelles sur l'islam et la thématique des femmes musulmanes sont héritières du discours colonial sur le « monde musulman » élaboré au XIX^e siècle. Elle montre que la façon dont le voile est défini, redéfini, contesté et revendiqué aujourd'hui, y

compris par les musulman-e-s, est liée à sa désignation dans le discours colonial comme symbole de la nature oppressive, patriarcale et obscurantiste de l'islam. Ainsi, dans l'Égypte de la fin du XIX^e siècle, alors que le voile était porté par la quasi-totalité des femmes qu'elles soient juives, chrétiennes ou musulmanes, seul le voile porté par les musulmanes était désigné par les Britanniques, dont Lord Cromer fut l'un des représentants, comme symbole de l'oppression des femmes et de l'archaïsme de l'islam. Dès lors, les discours et les pratiques autour du voile – voilement et dévoilement – seront en grande partie élaborés suivant cette désignation stigmatisante⁵. C'est ainsi que le voile, tout en possédant sa logique religieuse propre définie par l'orthodoxie musulmane, a aussi été porté par les Algériennes comme signe de résistance à la colonisation française, et plus tard par les femmes islamistes pour signifier leur rejet du modèle occidental et leur défense d'une modernité islamique alternative⁶, ou encore aujourd'hui en France par des femmes réislamisées protestant contre l'injonction intégrationniste⁷.

La prégnance de ce discours instrumentalisant le féminisme à des fins coloniales et impérialistes est saisissante dans la période post-11 septembre où le thème de la « libération des femmes » a été largement investi par l'administration Bush pour justifier ses guerres impérialistes en Afghanistan et en Irak⁸. La célèbre formule de Gayatri Spivak « *White men are saving brown women from brown men*⁹ » (Les hommes blancs sauvent les femmes de couleur des hommes de couleur) sonne toujours aussi juste, d'autant plus qu'il s'agit bien souvent d'hommes qui ne se découvrent féministes que lorsqu'il s'agit du sexisme des Autres. Ainsi, il n'est pas anodin que le Lord Cromer d'Égypte¹⁰ qui appelait au dévoilement des musulmanes ait été président et membre fondateur de la Ligue masculine contre le suffrage féminin. Tout comme il n'est pas anodin qu'en 2004, en France, une Assemblée nationale constituée de près de 90 % d'hommes ait voté une loi interdisant le port du foulard islamique en la présentant comme une loi de défense des droits des femmes. Face à cet usage intéressé du féminisme à des fins racistes, et malgré la lourdeur historique de la logique sous-tendue par le traitement politique et médiatique de la thématique des femmes musulmanes aujourd'hui, peu de voix se font entendre, notamment à l'intérieur des différents courants qui composent le mouvement féministe, pour dénoncer cette logique et s'en distinguer.

En France, ces dernières années, les polémiques qui se sont succédées autour du foulard ainsi que l'ensemble des lois, circulaires et débats parlementaires en rapport avec le port du *niqab* dans les lieux publics, avec les « nounous » portant le foulard, en passant par les mères voilées accompagnant leurs enfants dans les sorties scolaires,

témoignent d'une libération de la parole islamophobe. Dirigées à l'encontre de femmes et de jeunes femmes, toujours sous couvert de laïcité et de féminisme, non seulement ces mesures à caractère raciste et sexiste n'ont pas été dénoncées par le mouvement féministe en France, mais elles ont trouvé dans ses rangs des militantes pour leur apporter une caution « féministe ».

Nacira Guénif-Souilamas a montré combien le mouvement féministe français a fait sienne la rhétorique républicaine et a construit son discours à partir de la figure repoussoir de la « fille voilée » et du « garçon arabe » qui représentent désormais ses ennemis principaux¹¹. Une partie du mouvement féministe a choisi de désigner l'Autre, le musulman, comme porteur de tous les maux : machisme, sexisme, archaïsme, fondamentalisme. Elle a ainsi disqualifié le sens même de l'engagement féministe en appuyant implicitement une logique considérant la société française « de souche » dans son ensemble comme naturellement égalitariste, reléguant ainsi au second plan les vraies questions féministes. En choisissant d'appuyer la logique islamophobe, de stigmatiser le port du voile et de désigner la culture et la religion musulmane comme essentiellement porteuse de sexisme, un grand nombre de féministes sont tombées dans le même essentialisme et la même domination qu'elles ont contribué à déconstruire et à dénoncer. Continuum du féminisme colonial, la manière dont les femmes et féministes occidentales ont construit leur identité en opposition à la femme du Sud définie comme pauvre, non-éduquée, emprisonnée dans son statut de victime, réduite à l'espace familial et domestique, religieuse et traditionnelle, a été longuement analysée¹². La femme occidentale étant à l'exact opposé : éduquée, moderne, maîtrisant son corps, libre et indépendante. De la même manière, des féministes noires américaines ont montré combien l'identité féminine blanche américaine s'est définie dans son opposition à la femme noire, notamment à travers le mythe du « matriarcat noir¹³ ».

Durant l'affaire DSK, il y a bel et bien eu solidarité de classe et de « race » autour de l'ex-patron du FMI, et le scandale a été entouré d'un silence pudique par la classe politique française, y compris par un grand nombre de figures féministes¹⁴. Certains sont même allés jusqu'à minimiser l'accusation de viol en l'assimilant à un puritanisme américain, loin des traditions de la séduction à la française. « DSK n'est qu'un séducteur... rien de mal à cela ! » Ainsi, le sexisme, le viol, la violence, seraient toujours l'œuvre des autres, des « jeunes de banlieues », la classe bourgeoise française « de souche » étant, bien entendu, loin de tout cela. Cette affaire a révélé les imbrications des questions de genre et des questions sociales et « raciales » et a montré la pertinence de l'analyse et de la lutte en ces termes. Les questions

sociales et « raciales » ne peuvent être mises à l'écart des questions de genre. Comme l'ont montré les pionnières du *Black feminism* à travers la célèbre formule *All the women are white, all the Blacks are men*¹⁵ (Toutes les femmes sont blanches, tous les Noirs sont des hommes), la façon de sexuer un corps est aussi une façon de le racialiser, et le féminisme ne peut faire l'économie d'intégrer dans son analyse et sa remise en question de la domination patriarcale d'autres formes de domination, sans quoi il peut lui-même être porteur de racisme.

Cette prise en compte des autres formes de domination, qui peuvent se manifester entre les femmes et ont pour effet de relativiser l'universalité du groupe « femme », n'affaiblit en rien le féminisme, hormis si on l'appréhende de manière homogène. Or, l'unité du féminisme et sa non-homogénéisation, sont tout à fait possibles¹⁶. La construction de coalitions entre les féminismes n'est possible et envisageable que dans la reconnaissance des différences et des divergences qui séparent les féministes entre elles, y compris dans la conflictualité inhérente à toute coalition. Les différents qui séparent les féministes musulmanes des autres féministes ne sont pas en eux-mêmes des obstacles à la lutte en commun sur les questions fondamentales qui fondent l'engagement pour les droits des femmes, mais leur non-reconnaissance pourrait empêcher tout partenariat. Des coalitions sont possibles dans la mesure où les agendas et les priorités de lutte de certain-e-s ne s'imposent pas aux autres et où il y a une réelle reconnaissance de la pluralité des modalités de lutte pour les droits des femmes¹⁷.

En France, les musulmanes féministes ne reconnaissent pas de hiérarchie entre, d'un côté, lutter contre la domination masculine et promouvoir des lectures de l'islam en accord avec leurs convictions féministes et, de l'autre, lutter contre le racisme, l'islamophobie qui les stigmatisent elles et leurs frères, les renvoyant à cet Autre, archaïque et obscurantiste. Cette imbrication de l'antisexisme à l'antiracisme n'est pas une question de choix, c'est une posture face à une double oppression. Partant de cela, les musulmanes se réapproprient le féminisme, le redéfinissent, le nourrissent et contribuent ainsi à son renouvellement. Cette militance nouvelle, par la diversité de ses composantes (sociales, religieuses, générationnelles, en termes de parcours militants, etc.), permet en réalité de décroiser le féminisme, de le placer au cœur des débats sur les inégalités sociales, raciales et de genre.

Des questions féministes fondamentales comme celles du viol, de la violence domestique, du harcèlement sexuel, de l'inégalité salariale, de l'inégale répartition des tâches domestiques, du sexisme du monde publicitaire et des représentations normatives, infantilisantes des femmes, de la marchandisation de leur corps, de l'image dégradante

véhiculée par le monde de la mode qui influence nos manières de nous vêtir et de nous couvrir et interroge nos manières de consommer, toutes ces questions réunissent les femmes et sont au cœur de leur vie quotidienne. La prégnance de ces questions montre combien il y a urgence à renouveler le féminisme, à en faire un « féminisme sans frontières¹⁸ » qui intègre les questions sociales et raciales à sa critique de la domination masculine. En reconnaissant la pluralité des manières d'être féministes et la légitimité de discours féministes alternatifs qui s'articulent et prennent forme dans d'autres registres de référence, qui peuvent être religieux et issus d'autres héritages et traditions politiques, le féminisme pourrait se renforcer.

Notes

1. Said E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, 1980.
2. Il a été aussi question, entre autres, de l'auscultation des femmes par un médecin homme. Leila Ahmed cite à ce sujet Lord Cromer, l'officiel chargé de la supervision de la domination coloniale britannique en Egypte : "I am aware that in exceptional cases women like to be attended by female doctors, but I conceive that throughout the civilised world, attendance by medical is still the rule." In Ahmed L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992, chap. 8, « The discourse of the veil », p. 154.
3. Fanon F., « L'Algérie de dévoile », dans *L'An V de la révolution algérienne*, La Découverte, 2001.
4. *Women and Gender* et *A Quiet Revolution*.
5. *A Quiet revolution*.
6. Une littérature importante traite de ce sujet, voir entre autres, Göle N., *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993 ; Ahmed L., *A quiet Revolution*, op.cit., Mahmood S., *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, 2005 ; Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 1998.
7. Lire à ce sujet les travaux de Khosrokhavar F., *L'Islam des jeunes*, Flammarion, 1997, chapitre « L'Islam au féminin », p. 117 à 142 et Gaspard F. (en collab. avec) *Le Foulard et la République*, La Découverte, 1995 ; Cesari J., *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'Islam et la France*, Complexe, coll. « Les Dieux dans la Cité », Bruxelles, 1998 ; Venel N., *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, L'Harmattan 1999 et Ali Z. et Tersignif S., « Feminism and islam : a post-colonial and transnational reading », in *Exchanges and Correspondence : The Construction of Feminism*, dir. C. Fillard et F. Orazi, Cambridge Scholars Publishing, oct. 2009 ; « Féminisme et islam : entretien avec Zahra Ali », in *Féminisme au pluriel*, coll. « Cahiers de l'Émancipation », Syllepse, sept. 2010.
8. Lire à ce sujet Lila Abu-Lughod, « Do muslim women really need saving ? Anthropological reflections on cultural relativism and its others », in *American Anthropologist* 194 (Sept. 2002) : 783-790.
9. Lire l'article pionnier de Gayatri Spivak, « Can the subaltern speak ? », publié pour la première fois en 1988 in Cary Nelson and Lawrence Grossberg's *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, 1988.
10. Officiel britannique chargé de la supervision de la domination coloniale britannique en Égypte.
11. *La République mise à nu par son immigration*, La Fabrique, 2006, Macé É. (en collab. avec) ; *Les Féministes et le garçon arabe*, Aube, 2004.
12. Mohanty C., *Under Western Eyes*, op. cit.
13. Davis A., *Femmes, race et classe*, Éditions Des Femmes, 1983, et *Black Feminism*, op. cit. p. 34-42.
14. Pour une analyse féministe de l'affaire DSK voir l'excellent ouvrage dirigé par Christine Delphy, *Un trousseau de domestique*, Syllepse, 2011.
15. Partie du titre de l'ouvrage fondateur des études féministes noires états-uniennes : Hull G., Scott P. B., Smith B., *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave : Black Women's Studies*, Feminist Press, 1982.
16. Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders : Decolonizing Theory, Practising Solidarity*, Duke University Press, 2003.

17. En France, l'expérience du Collectif des féministes pour l'égalité est intéressante à ce sujet.

18. Mohanty C. T., *Feminism Without Borders : Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003.

Lexique

Fatwa (pluriel fatawa) : une opinion juridique non-contraignante émise par un *mufti* – spécialiste en jurisprudence musulmane – en réponse à un problème juridique.

Fiqh (al-fiqh) : littéralement la compréhension. Désigne le droit et la jurisprudence islamiques. C'est le processus de jurisprudence dont découlent les règles de la loi islamique.

Hadith (pluriel ahadith) : littéralement ce qui est dit, déclaré. Un *hadith* est une tradition prophétique transmise à travers une chaîne de narrateurs à partir de laquelle le Prophète, et sa *Sunna*, sont connus. *Le hadith (al-hadith)* désigne la compilation des *ahadith*.

Ijtihad : littéralement effort. Désigne le processus relatif à l'effort déployé par un juriste musulman qualifié – *mujtahid* – pour déduire des lois à la lumière des sources religieuses, lorsqu'elles ne sont pas explicites. De manière plus générique, c'est l'effort réflexif et intellectuel visant à penser l'islam dans son contexte.

Islah : littéralement conciliation, réforme. *Al-islah aldini* désigne la réforme de la pensée musulmane.

Oumma : désigne la communauté musulmane.

Maqasid as-shari'a : désigne les objectifs supérieurs et universels sur lesquels se fonde *ash-shari'a*.

Shari'a (ash-shari'a) : littéralement la voie, le chemin vers la source. Souvent défini à tort comme la loi islamique, le terme désigne plus généralement la conception et l'appréhension islamique de la vie, de l'existence et de la mort, et inclut ainsi les valeurs morales et éthiques de même que le processus de jurisprudence lui-même. C'est aussi, d'un point de vue juridique, la somme des catégorisations de toutes les actions humaines (ce qui est obligatoire *fard* ou *wajeb* ; recommandé *mustahab* ; permis *halal* ou *mubah* ; répréhensible *makruh* ; interdit *haram*) et le corpus des principes généraux de la loi islamique extraits des sources fondamentales, Coran et *Sunna*, et des autres sources, principales (*al-ijma'* et *alqiyas*) et secondaires (*al-istihsan*, *al-istislah*, *al-istishab*, *al'urf*).

Sources : désigne le plus souvent ici les deux sources fondamentales

de l'islam, le Coran, puis la *Sunna*.

Sunna : littéralement la manière, la conduite de vie. Désigne la tradition prophétique, deuxième source fondamentale de l'islam après le Coran : c'est l'exemple du Prophète de l'islam, ce qu'il a dit, fait, approuvé ou désapprouvé, tel que rapporté dans *le hadith*.

Tafsir (pluriel tafasir) : commentaire et exégèse du Coran.

Tajdid : littéralement renouvellement. *Tajdid al-din* désigne le renouveau de la pensée musulmane.

'Ulémas (singulier 'Alim) : littéralement celui qui sait, une personne douée de savoir, un savant. Désigne le plus souvent les juristes et spécialistes en sciences islamiques ou les diplômés dans un domaine des sciences islamiques.

Usul al-fiqh : *Usul* signifie littéralement les origines, les fondations. Désigne les fondements de la jurisprudence et du droit islamique, les principes et la méthodologie à partir desquels les règles du droit et de la jurisprudence sont déduites et extraites des sources.

Chez le même éditeur

Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek, *Démocratie, dans quel état ?*

Tariq Ali, *Bush à Babylone. La recolonisation de l'Irak.*

Tariq Ali, *Obama s'en va-t-en guerre.*

Sophie Aouillé, Pierre Bruno, Franck Chaumon, Guy Lérès, Michel Plon, Erik Porge, *Manifeste pour la psychanalyse.*

Bernard Aspe, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant.*

Alain Badiou, *Petit panthéon portable.*

Alain Badiou & Eric Hazan, *L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France.*

Jean-Christophe Bailly, Jean-Marie Gleize, Christophe Hanna, Hugues Jallon, Manuel Joseph, Jacques-Henri Michot, Yves Pagès, Véronique Pittolo, Nathalie Quintane, « *Toi aussi, tu as des armes* » *Poésie & politique.*

Moustapha Barghouti, *Rester sur la montagne. Entretiens sur la Palestine avec Eric Hazan.*

Omar Barghouti, *Boycott, désinvestissement, sanctions. BDS contre l'apartheid et l'occupation de la Palestine.*

Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste.*

Jean Baumgarten, *Un léger incident ferroviaire. Récit autobiographique.*

Walter Benjamin, *Essais sur Brecht.*

Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres.*

Daniel Bensaïd, *Tout est encore possible. Entretiens avec Fred Hilgemann.*

Ian H. Birchall, *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses.*

Auguste Blanqui, *Maintenant, il faut des armes. Textes présentés par Dominique Le Nuz.*

Matthieu Bonduelle, William Bourdon, Antoine Comte, Paul Machto,

Stella Magliani-Belkacem & Félix Boggio Évangé-Épée, Gilles Manceron, Karine Parrot, Géraud de la Pradelle, Gilles Sainati, Carlo Santulli, Evelyne Sire-Marin, *Contre l'arbitraire du pouvoir. 12 propositions.*

Marie-Hélène Bourcier, *Sexpolitique. Queer Zones 2.*

Bruno Bosteels, *Alain Badiou, une trajectoire polémique.*

Alain Brossat, *Pour en finir avec la prison.*

Pilar Calveiro, *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine.*

Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme.*

Ismahane Chouder, Malika Latrèche, Pierre Tevanian, *Les filles voilées parlent.*

Cimade, *Votre voisin n'a pas de papiers. Paroles d'étrangers.*

Comité invisible, *L'insurrection qui vient.*

Christine Delphy, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?*

Alain Deneault, *Offshore. Paradis fiscaux et souveraineté criminelle.*

Raymond Depardon, *Images politiques.*

Yann Diener, *On agite un enfant. L'État, les psychothérapeutes et les psychotopes.*

Jean-Pierre Faye, Michèle Cohen-Halimi, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche.*

Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs.*

Charles Fourier, *Vers une enfance majeure. Textes présentés par René Schérer.*

Joëlle Fontaine, *De la résistance à la guerre civile en Grèce. 1941-1946.*

Isabelle Garo, *L'idéologie ou la pensée embarquée.*

Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan.*

Amira Hass, *Boire la mer à Gaza, chroniques 1993-1996.*

Eric Hazan, *Chronique de la guerre civile.*

Eric Hazan, *Notes sur l'occupation. Naplouse, Kalkilyia, Hébron.*

Eric Hazan, *Paris sous tension.*

Eric Hazan & Eyal Sivan, *Un État commun. Entre le Jourdain et la mer.*

Eric Hazan, *Une histoire de la Révolution française*.

Henri Heine, *Lutèce. Lettres sur la vie politique, artistique et sociale de la France*.

Victor Hugo, *Histoire d'un crime. Déposition d'un témoin*.

Sadri Khiari, *La contre-révolution coloniale en France. De de Gaulle à Sarkozy*.

Yitzhak Laor, *Le nouveau philosémitisme européen et le « camp de la paix » en Israël*.

Lénine, *L'État et la révolution*. Présentation de Laurent Lévy.

Mathieu Léonard, *L'émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*

Gideon Levy, *Gaza. Articles pour Haaretz (2006-2009)*.

Laurent Lévy, *“La gauche”, les Noirs et les Arabes*.

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*.

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*.

Pierre Macherey, *La parole universitaire*.

Gilles Magniont, Yann Fastier, *Avec la langue. Chroniques du « Matricule des anges »*.

Karl Marx, *Sur la question juive*. Présenté par Daniel Bensaid.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*. Précédé de « Politique de Marx » par Daniel Bensaid.

Joseph A. Massad, *La persistance de la question palestinienne*.

Albert Mathiez, *La Réaction thermidorienne*. Introduction de Yannick Bosc et Florence Gauthier.

Louis Ménard, *Prologue d'une révolution (février-juin 1848)*. Présenté par Maurizio Gribaudi.

Elfriede Müller & Alexander Ruoff, *Le polar français. Crime et histoire*.

Ilan Pappé, *La guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*.

François Pardigon, *Épisodes des journées de juin 1848*.

Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*.

Jacques Rancière, *Le destin des images*.

Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*.

Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*.

Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions, 1977-2009*.

Jacques Rancière, *Les écarts du cinéma*.

Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*.

Textes rassemblés par J. Rancière & A. Faure, *La parole ouvrière 1830-1851*.

Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*.

Tanya Reinhart, *Détruire la Palestine, ou comment terminer la guerre de 1948*.

Tanya Reinhart, *L'héritage de Sharon. Détruire la Palestine, suite*.

Robespierre, *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours choisis*.

Julie Roux, *Inévitablement (après l'école)*.

Christian Ruby, *L'Interruption Jacques Rancière et la politique*.

Gilles Sainati & Ulrich Schalchli, *La décadence sécuritaire*.

André Schiffrin, *L'édition sans éditeurs*.

André Schiffrin, *Le contrôle de la parole. L'édition sans éditeurs, suite*.

André Schiffrin, *L'argent et les mots*.

Ella Shohat, *Le sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*.

Eyal Sivan & Eric Hazan, *Un État commun. Entre le Jourdain et la mer*.

Syndicat de la Magistrature, *Les Mauvais jours finiront. 40 de combats pour la justice et les libertés*.

Marcello Tari, *Autonomie ! Italie, les années 1970*.

N'gugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*.

E.P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*.

Tiqqun, *Théorie du Bloom*.

Tiqqun, *Contributions à la guerre en cours*.

Tiqqun, *Tout a failli, vive le communisme !*

Alberto Toscano, *Le fanatisme. Modes d'emploi*.

Enzo Traverso, *La violence nazie, une généalogie européenne*.

Enzo Traverso, *Le passé : modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*.

Louis-René Villermé, *La mortalité dans les divers quartiers de Paris*.

Sophie Wahnich, *La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme.*

Michel Warschawski (dir.), *La révolution sioniste est morte. Voix israéliennes contre l'occupation, 1967-2007.*

Michel Warschawski, *Programmer le désastre. La politique israélienne à l'œuvre.*

Eyal Weizman, *À travers les murs. L'architecture de la nouvelle guerre urbaine.*

Slavoj Žižek, *Mao. De la pratique et de la contradiction.*

Collectif, *Le livre : que faire ?*

© La Fabrique éditions, 2016
64, rue Rébeval
75019 Paris
lafabrique@lafabrique.fr
www.lafabrique.fr

e-ISBN : 9782358720885

© 2016, La Fabrique éditions

Ce livre a été réalisé par [Primento](#), le partenaire numérique des éditeurs

Table des matières

Couverture

Page de titre

Remerciements

Introduction

Première partie : Lectures alternatives

Féminisme islamique : qu'est-ce à dire ?

Entre refus de l'essentialisme et réforme radicale de la pensée musulmane

Femmes musulmanes et oppression : lire la libération à partir du Coran

Deuxième partie : Des Textes aux contextes : un mouvement transnational

Le féminisme musulman en Europe : « activisme textuel » et engagement transnational

Le projet inachevé : la quête d'égalité des femmes musulmanes en Iran

Négocier les droits des femmes sous la loi religieuse en Malaisie

Le féminisme islamique et la production de la connaissance : perspectives dans l'Égypte post-révolutionnaire

Troisième partie : Des discours aux pratiques : des musulmanes contre les oppressions

Antiracisme et antisexisme : itinéraire d'une femme musulmane engagée en France

Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie

Conclusion : décoloniser et renouveler le féminisme

Lexique

Chez le même éditeur

Copyright